DIALÉTICA E CULTURA

Lucien Goldmann

Paz e Terra

SÉRIE RUMOS DA CULTURA MODERNA

Volume 6

LUCIEN GOLDMANN

Dialética e Cultura

Tradução de
LUIZ FERNANDO CARDOSO
CARLOS NELSON COUTINHO
e
GISEH VIANNA KONDER

Paz e Terra

Copyright © Éditions Gallimard, Paris
L'Introduction, de LE DIEU CACHÉ, (1956)
Les autres chapitres, de PROPOS DIALECTIQUES, (1959)

A tradução dos ensaios constantes dêste livro foi feita por LUIZ FERNANDO CARDOSO, à exceção do intitulado *Materialismo Dialético* e *História da Literatura,* que é de CARLOS NELSON COUTINHO, e da *Introdução* ("O Todo e as Partes"), que se deve a GISEH VIANNA KONDER

Montagem de capa:
EUNICE DUARTE

Distribuição exclusiva:
EDITÔRA CIVILIZAÇÃO BRASILEIRA S.A.
Rua 7 de Setembro, 97
RIO DE JANEIRO, GB, BRASIL

Direitos para a língua portuguêsa reservados à EDITÔRA CIVILIZAÇÃO BRASILEIRA S.A. que os transfere à EDITÔRA PAZ E TERRA LTDA., com a concordância dos detentores do *copyright.*
Av. Rio Branco, 156-12.º and. s/ 1222 — Rio de Janeiro
Reservada a propriedade destas traduções.

1967

Impresso no Brasil
Printed in Brazil

Índice

Introdução 1
O materialismo Dialético é uma Filosofia? 27
Materialismo Dialético e História da Filosofia 45
Materialismo Dialético e História da Literatura 69
O Conceito de Estrutura Significativa em História da Cultura 91
A Reificação 105
Observações sôbre o jansenismo: a visão trágica do mundo e a nobreza togada (a noblesse de robe) 153
A Aposta foi escrita "Para o Libertino"? 173

Introdução

O Todo e as Partes*

O PRESENTE estudo se insere num trabalho filosófico mais amplo. Embora a erudição seja uma condição de todo pensamento filosófico sério, não faremos aqui um estudo exaustivo nem um trabalho de erudição pura. Filósofos e historiadores eruditos trabalham sem dúvida sôbre os mes-

* Este trabalho foi publicado originàriamente como introdução ao livro de Goldmann *Le Dieu Caché — étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine.* Apesar de algumas referências feitas a desenvolvimentos posteriores, o autor autorizou a publicação do texto aqui, em separado, considerando o valor metodológico autônomo que êle apresenta. — (N. da T.)

mos fatos[1], mas as perspectivas de que êles abordam êsses fatos e os fins que se propõem são totalmente diferentes.[2]

O historiador erudito fica no plano do *fenômeno empírico abstrato* que êle se esforça por conhecer nos mínimos detalhes, fazendo assim um trabalho não só válido e útil, mas, ainda, indispensável ao historiador-filósofo, que quer, a partir dêsses mesmos *fenômenos empíricos abstratos,* chegar à sua *essência conceitual*.

Assim os dois campos da pesquisa se completam: a erudição fornecendo ao pensamento filosófico os conhecimentos empíricos indispensáveis, o pensamento filosófico, por sua vez, orientando as pesquisas eruditas e esclarecendo-as sôbre a importância maior ou menor dos múltiplos fatos que constituem a massa inesgotável dos dados individuais.

Infelizmente, a divisão do trabalho favorece as ideologias e chega-se, muito freqüentemente, a desconhecer a importância de um ou outro dêsses dois aspectos da pesquisa; o historiador erudito crê que a única coisa importante é o estabelecimento preciso de tal detalhe biográfico ou filológico concernente à vida do escritor ou ao texto; o filósofo olha com certo desdém os eruditos puros que amontoam os fatos sem levarem em conta sua importância e sua significação.

Não vamos insistir nesses mal-entendidos. Contentemo-nos em estabelecer que *os fatos empíricos isolados e abstratos são o único ponto de partida da pesquisa* e também que a possibilidade de compreendê-los e dêles extrair as leis e a significação é o *único critério válido para julgar o valor de um método ou de um sistema filosófico*.

Resta saber se é possível chegar a êsse resultado, tratando-se de fatos humanos, de outro modo que não concretizando-os por uma conceituação dialética.

O presente trabalho pretende contribuir para o esclarecimento dêsse problema pelo estudo de vários textos que são, para o historiador do pensamento e da literatura, um con-

1 Êles devem, bem entendido, uns e outros, conhecer tudo que lhes seja possível, levando em conta o estado das pesquisas e também do tempo e das fôrças de que dispõem.

2 Desnecessário dizer que o trabalho de erudição e a pesquisa filosófica podem ser efetuados por um só e mesmo homem.

junto preciso e limitado de fatos empíricos; no caso, pelo estudo dos *Pensamentos* de Pascal e das quatro tragédias de Racine, *Andromaque, Britannicus, Bérénice* e *Phèdre*. Tentaremos mostrar como o conteúdo e a estrutura dessas obras são melhor compreendidos à luz de uma análise materialista e dialética. Inútil dizer que é um trabalho limitado e parcial que não pretende ser decisivo quanto à validade de nosso método; o valor e os limites de tal método só podem ser elucidados por um conjunto de trabalhos, em parte já escritos pelos diversos historiadores materialistas desde Marx, e em parte ainda por serem escritos.

A ciência progride lentamente, ainda que se possa esperar que cada resultado conquistado permita, em decorrência dêle, uma marcha acelerada. Convencidos de que o trabalho científico (como a consciência em geral) é um fenômeno social que supõe a cooperação de numerosos esforços individuais, esperamos trazer uma contribuição à compreensão, por um lado, da obra de Pascal e de Racine, por outro, à da estrutura dos fatos da consciência e de sua expressão filosófica e literária; contribuição que será, evidentemente, completada e superada por outros trabalhos posteriores.

Sublinhemos, entretanto, que as linhas precedentes, longe de serem um simples protesto subjetivo de modéstia, são a expressão de uma posição filosófica precisa, radicalmente oposta a tôda filosofia analítica que admite a existência de primeiros princípios racionais ou de pontos de partida sensíveis, absolutos. O racionalismo partindo de idéias inatas ou evidentes e o empirismo partindo da sensação ou da percepção admitem, tanto um como outro, em cada movimento da pesquisa, um conjunto de conhecimentos adquiridos, a partir do qual o pensamento científico *avança em linha reta,* com maior ou menor certeza, sem entretanto ter de voltar *normal e necessàriamente*[3] aos problemas já resolvidos. O pensamento dialético afirma, em compensação, que nunca há pontos de partida absolutamente certos, nem problemas definitivamente resolvidos; afirma que o pensamento nunca avança em linha reta, pois tôda verdade parcial só assume

[3] A volta aos resultados conseguidos é sempre *possível* e mesmo *provável* e *freqüente* para o pensamento racionalista ou empirista. Nem por isso é menos *acidental* e, *em princípio,* evitável.

sua verdadeira significação por seu lugar no conjunto, da mesma forma que o conjunto só pode ser conhecido pelo progresso no conhecimento das verdades parciais. A marcha do conhecimento aparece assim como uma perpétua oscilação entre as partes e o todo, que se devem esclarecer mùtuamente.

Nesse ponto, como em muitos outros, a obra de Pascal representa a grande virada no pensamento ocidental, do atomismo racionalista ou empirista para o pensamento dialético. O próprio Pascal, aliás, estava consciente disso e o diz em dois fragmentos que esclarecem particularmente a oposição radical entre sua posição filosófica e tôda espécie de racionalismo ou de empirismo. Êsses fragmentos nos parecem exprimir da maneira mais clara o essencial, não só do pensamento pascaliano, como de todo pensamento dialético, quer se trate de grandes autores representativos como Kant, Hegel, Marx, Lukàcs, ou, mais modestamente, de estudos parciais e limitados como a presente obra.

Citamos tais fragmentos desde agora lembrando que a êles voltaremos no curso do presente trabalho e que é, entre outros, a partir dêles que se poderia e se deveria compreender o conjunto da obra de Pascal e o sentido das tragédias de Racine.

"Se o homem se estudasse em primeiro lugar, veria o quanto é incapaz de seguir adiante. Como seria possível a uma parte conhecer o todo? Mas talvez o homem aspire a conhecer pelo menos as partes que lhe estão em proporção. Contudo, as partes do mundo têm tôdas tal relação e tal encadeamento entre si que creio ser impossível conhecer uma sem conhecer as outras e sem conhecer o todo". (fr. 72). "Sendo então tôdas as coisas causadas e causadoras, ajudadas e ajudantes, mediata e imediatamente, e tôdas se relacionando por um vínculo natural e insensível que liga as mais afastadas e as mais diferentes, creio ser tão impossível conhecer as partes sem conhecer o todo, como conhecer o todo sem conhecer particularmente as partes" (fr. 72)[4].

Pascal sabe o quanto se opõe com isso ao racionalismo cartesiano. Descartes pensava que se nós não podemos compreender o infinito, temos, pelo menos, para nosso pensamento, pontos de partida, primeiros princípios evidentes. Não

[4] Citamos os *Pensées* da edição Brunschvicg.

via que o problema é o mesmo para os elementos e para o conjunto; não via que, na medida em que não se conhece um, é impossível conhecer os outros.

"Mas a infinidade em ponto pequeno é bem menos visível: os filósofos muito cedo pretenderam chegar a ela e foi nisso que todos malograram. Foi o que deu lugar a êsses títulos tão comuns: *Dos Princípios das Coisas, Dos Princípios da Filosofia* e a outros tão enfatuados no resultado, embora menos na aparência, como êste que faz pasmar: *De omnis scibili*" (fr. 72).

A partir desta maneira de encarar as relações entre as partes e o todo é que se deve tomar *rigorosamente ao pé da letra* o fragmento 19, dando-lhe seu sentido mais forte: "A última coisa que se encontra ao fazer uma obra é a compreensão do que se deve colocar em primeiro lugar".

Isso significa que o estudo de um problema nunca está acabado, nem em seu conjunto, nem em seus elementos. Por um lado, *é evidente que, recomeçando a obra, encontrar-se-á ainda e sòmente em último lugar o que se deveria ter pôsto no início* e, por outro lado, o que vale para o conjunto não é menos válido para suas partes, as quais, não sendo elementos primeiros, são, em sua escala, conjuntos relativos. O pensamento é uma operação viva, cujo progresso é *real* sem ser, entretanto, linear e, sobretudo, sem nunca estar acabado.

Compreende-se agora porque, fora de todo julgamento subjetivo, só podemos ver, por razões epistemológicas, no presente trabalho, uma etapa no estudo de um problema, uma contribuição a uma investigação que não pode nem ser nem se pretender individual ou definitiva.

O principal objeto de qualquer pensamento filosófico é o homem, sua consciência e seu comportamento. Em última análise, tôda filosofia é uma antropologia. Não podemos, evidentemente, expor, numa obra dedicada ao estudo de um grupo de fatos parciais, o conjunto de nossa posição filosófica; entretanto, como os fatos que estudamos são obras filosóficas e literárias, permitam-nos dizer algumas palavras sôbre nossa concepção da consciência em geral e da criação literária e filosófica em particular.

Partindo do princípio fundamental do pensamento dialético — isto é, do princípio de que o conhecimento dos fa-

tos empíricos permanece abstrato e superficial enquanto êle não foi concretizado por sua integração ao único conjunto que permite ultrapassar o fenômeno parcial e abstrato para chegar à sua *essência concreta,* e, implìcitamente, para chegar à sua significação — não cremos que o pensamento e a obra de um autor possam ser compreendidos por si mesmos se permanecermos no plano dos escritos e mesmo no plano das leituras e das influências. O pensamento é apenas um aspecto parcial de uma realidade menos abstrata: o homem vivo e inteiro. E êste, por sua vez, é apenas um elemento do conjunto que é o grupo social. Uma idéia, uma obra só recebe sua verdadeira significação quando é integrada ao conjunto de uma vida e de um comportamento. Além disso, acontece freqüentemente que o comportamento que permite compreender a obra não é o do autor, mas o de um grupo social (ao qual o autor pode não pertencer) e sobretudo, quando se trata de obras importantes, o comportamento de uma classe social.

Pois o conjunto múltiplo e complexo de relações humanas que envolve todo indivíduo cria muito freqüentemente rupturas entre sua vida cotidiana, de um lado, seu pensamento conceitual e sua imaginação criadora, de outro, ou então só deixa subsistir entre elas uma relação demasiado mediatizada para ser *pràticamente* acessível a qualquer análise pouco precisa. Em casos semelhantes (e são numerosos), a obra é dificilmente inteligível se quisermos compreendê-la ùnicamente ou em primeiro lugar através da personalidade de seu autor. Mais ainda, a intenção de um escritor e a significação *subjetiva* que para êle tenha sua obra nem sempre coincidem com a significação *objetiva,* freqüentemente pouco consciente para seu próprio criador.

As diferenças entre a doutrina calvinista da predestinação e a dos jansenistas são pouco visíveis (se bem que reais), enquanto a pesquisa fica no plano da consciência. O estudo do comportamento social e econômico dos grupos jansenistas e calvinistas torna a diferença gritante. Por um lado, a ascese intramundana dos grupos calvinistas estudados por Max Weber — ascese que tão poderosamente contribuiu para a acumulação de capitais e para o progresso do capitalismo moderno e, por outro lado, a recusa a qualquer vida intramundana (social, econômica, política e mesmo religiosa)

que caracteriza o grupo dos jansenistas, nos permitem entrever sem dificuldade uma oposição que encontrou sua expressão no anticalvinismo dos jansenistas, anticalvinismo real e profundo, apesar das semelhanças aparentes entre essas duas doutrinas. Do mesmo modo, as tragédias de Racine, tão pouco esclarecidas por sua vida, explicam-se, pelo menos em parte, se as aproximamos do pensamento jansenista e também da situação social e econômica da *noblesse de robe* sob Luís XIV.

Precisemos: o historiador da filosofia ou da literatura se encontra inicialmente diante de um conjunto de fatos empíricos: os textos que êle se propõe estudar. Êsses textos podem ser abordados seja com o conjunto de métodos puramente filológicos, que chamaremos positivistas, seja com métodos intuitivos e afetivos fundados sôbre a afinidade e a simpatia, seja, enfim, com métodos dialéticos. Eliminando, no momento, o segundo grupo — que, pelo menos em nossa opinião, não tem um caráter pròpriamente científico — constatamos que um único critério pode separar os partidários dos métodos dialéticos dos partidários dos métodos positivistas: a possibilidade de compreender o conjunto dos textos em sua significação mais ou menos coerente, sendo que êsses textos são, para uns como para outros, o *ponto de partida* e o *ponto de chegada* do trabalho científico dêles.

A concepção, já mencionada, da relação entre o todo e as partes separa entretanto sem dificuldade o método dialético dos métodos habituais de história erudita que, com freqüência, não levam suficientemente em conta os dados evidentes da psicologia e do conhecimento dos fatos sociais[5]. Os escritos de um autor só constituem, efetivamente, uma parte de seu comportamento, o qual depende de uma estrutura fisiológica e psicológica extremamente complexa que está longe de permanecer idêntica e constante ao longo da sua existência individual.

Além disso, uma variedade análoga se manifesta, *a fortiori,* na multiplicidade infinita das situações concretas nas quais se encontra o indivíduo no curso de sua existência. Sem dúvida, se tivéssemos um conhecimento *exaustivo* da es-

[5] Queremos evitar a palavra sociologia que apresenta uma porção de problemas que não poderemos abordar aqui.

trutura psicológica do autor estudado e da história de suas relações cotidianas com seu meio social e natural, poderíamos compreender, se não inteiramente, pelo menos em grande parte, sua obra através de sua biografia. Um tal conhecimento está, entretanto. no momento e provàvelmente para sempre, no domínio da utopia. Mesmo quando se trata de indivíduos contemporâneos, que o psicólogo pode estudar no laboratório, pode submeter a tôda espécie de experiências e testes, pode interrogar sôbre seus sentimentos atuais e sôbre sua vida passada, obteríamos daí, quando muito, algo semelhante a uma visão mais ou menos fragmentária do indivíduo estudado: com maior razão isso é válido para um homem desaparecido há vários séculos e que, mesmo através das pesquisas mais sérias, só podemos conhecer de uma maneira extremamente superficial e fragmentária. Há qualquer coisa de paradoxal em tentar compreender a obra de Platão, de Kant, de Pascal, através de sua biografia, numa época em que, melhor do que nunca, acabamos de conhecer, graças à psicanálise, à psicologia da forma e aos trabalhos de Jean Piaget, a extrema complexidade do indivíduo humano. Apesar de tôda a erudição e do rigor científico aparentes, as conclusões de semelhantes tentativas permanecerão necessàriamente mais ou menos arbitrárias. Não se trata, bem entendido, de excluir o estudo da biografia do trabalho do historiador. Muito freqüentemente êsse estudo lhe traz esclarecimentos que por concernirem apenas a detalhes nem por isso são menos dignos de maior interêsse. Tal estudo biográfico, entretanto, permanecerá sempre como um processo de pesquisa auxiliar e parcial, cujos resultados deverão ser controlados por diferentes métodos e que em hipótese alguma deverão ser transformados em fundamento da explicação.

Assim, a tentativa de ultrapassar o texto escrito pela sua integração à biografia do autor revela-se difícil e seus resultados se apresentam duvidosos. Não valerá mais, nesses casos, retornar aos métodos positivistas, ao próprio texto e a seu estudo filológico, no sentido mais vasto da palavra?

Não o cremos, porque todo estudo filológico se choca com dois obstáculos dificilmente superáveis, enquanto não se integra a obra no conjunto histórico do qual ela faz parte.

Em primeiro lugar, como fixar essa obra? Será tudo o que o autor estudado escreveu, incluindo-se as cartas e os

mínimos rascunhos e publicações póstumas? Ou será sòmente o que êle publicou ou destinou à publicação?

São conhecidos os argumentos usados em defesa de cada uma dessas duas soluções. A dificuldade da escolha está no fato de que nem tudo que um autor escreveu tem a mesma importância para a compreensão de sua obra. Há textos que se explicam pelos acasos particulares da vida do autor e que como tal apresentam, quando muito, um interêsse biográfico; há os textos *essenciais* sem os quais a obra é incompreensível. E o que torna a tarefa do historiador ainda mais difícil é o fato de que uns e outros se encontram tanto nas obras publicadas como nas cartas e notas pessoais. Encontramo-nos diante de uma das manifestações da dificuldade fundamental de todo trabalho científico: a distinção entre o essencial e o acidental, problema que preocupa os filósofos desde Aristóteles até Husserl e ao qual há que se dar uma resposta *positiva*[6] e *científica*.

Segunda dificuldade, não menos importante do que a primeira: em primeiro lugar a significação de um texto está longe de ser certa e unívoca.

Palavras, frases, fragmentos semelhantes e mesmo idênticos na aparência podem ter significações diferentes quando se acham integrados em conjuntos diferentes. Pascal sabia-o melhor do que ninguém: "As palavras diferentemente dispostas têm uma significação diferente e as significações diferentemente dispostas têm efeitos diferentes" (fr. 23).

"Não se diga que eu nada disse de nôvo; a disposição das matérias é nova. No jôgo da péla há uma mesma bola para ambos os jogadores, mas um dêles a coloca melhor".

"Gostaria muito que dissessem que me servi de palavras antigas. Tal como os mesmos pensamentos formam outro corpo de discurso por uma disposição diferente, também assim as mesmas palavras formam outros pensamentos por sua diferente disposição" (fr. 22).

Ora, é pràticamente impossível inserir os pensamentos no "corpo do discurso" enquanto não se fêz a separação, na obra, entre o essencial e o acessório, entre os elementos que

[6] Conforme tentaremos mostrar, é precisamente o contrário de uma resposta *cientificista* e *positivista*.

formam êste "corpo do discurso" e os textos não essenciais que devem ser deixados de lado.

Tudo isso parece mais ou menos evidente. Entretanto, numerosos historiadores nem por isso deixam de isolar arbitràriamente certos elementos de uma obra para aproximá-los de outros elementos análogos de uma outra obra radicalmente diferente. Quem não conhece as tão divulgadas e persistentes lendas do "romantismo" de Rousseau e de Hölderlin, a aproximação entre Pascal e Kierkegaard, etc., ou então a tentativa (à qual voltaremos no curso dessa obra) feita por Laporte e sua escola no sentido de identificar as posições opostas de Pascal e de Descartes?

Em todos êsses casos estamos diante do mesmo procedimento: são isolados de seu contexto certos elementos parciais de uma obra, dêles são feitas totalidades autônomas e constata-se em seguida a existência de elementos análogos em uma outra obra, com a qual se estabelece, então, uma aproximação. Cria-se assim uma analogia artificial, deixando de lado, conscientemente ou não, o contexto, que é inteiramente outro, e que dá mesmo a êsses *elementos semelhantes uma significação diferente ou oposta*.

Há, sem dúvida, em Rousseau e em Hölderlin uma certa sensibilidade afetiva, uma acentuação do eu subjetivo, um amor à natureza que, isolados do contexto, podem aproximá-los, *aparentemente,* dos escritores românticos. É suficiente, entretanto, lembrar o *Contrato Social,* a idéia de vontade geral, a ausência de qualquer idéia de elite oposta à comunidade universal, a pouca importância que tem a Idade Média aos olhos dêsses dois escritores, o entusiasmo de Hölderlin pela Grécia para ver a que ponto essas obras são o contrário do romantismo[7].

Do mesmo modo, encontramos, sem dúvida, em Pascal, uma atitude simultâneamente positiva e negativa em face da razão. Mas o elemento positivo não o aproxima mais de Descartes do que o elemento negativo o aproximaria de Kierkegaard, a menos que esqueçamos que êsses dois elementos *coexistem* de maneira permanente e que não se pode falar sequer de duas atitudes ou elementos, a menos que os

[7] Kant, que admirando Rousseau, recusava sua exaltação e transbordamentos afetivos, não se enganou a êsse respeito.

Pensamentos sejam abordados de uma perspectiva cartesiana ou kierkegaardiana. Para Pascal há uma única posição, a dialética trágica, que responde ao mesmo tempo *sim* e *não* a todos os problemas fundamentais colocados pela vida do homem e por suas relações com os outros homens e com o universo.

Poderíamos multiplicar os exemplos. Aí se encontram os dois obstáculos contra os quais se deve chocar qualquer *método positivista puramente filológico* e em face dos quais êsse método está *totalmente desarmado,* por não possuir um critério *objetivo* que lhe permita julgar a importância dos diferentes textos e de sua significação no conjunto da obra. Essas dificuldades são apenas a expressão visível e imediata, na esfera particular da história da literatura e da filosofia, da impossibilidade geral de compreender, no domínio das ciências humanas, os fenômenos empíricos abstratos e imediatos sem ligá-los à sua essência conceitual concreta.

O método dialético preconiza um caminho diferente. As dificuldades que a inserção da obra na biografia de seu autor apresentava, longe de nos incitarem ao retôrno aos métodos filológicos e longe de nos limitarem ao texto imediato, deveriam nos levar, ao contrário, a avançarmos na primeira direção, indo não sòmente do texto ao indivíduo, mas ainda, indo dêste aos grupos sociais dos quais êle faz parte. Pois, à luz da reflexão, as dificuldades do estudo filológico revelam ser da mesma ordem e ter o mesmo fundamento epistemológico. Sendo inesgotáveis a multiplicidade e a variedade dos fatos individuais, seu estudo científico e positivo pressupõe a separação dos elementos essenciais e acidentais, que são ìntimamente ligados à realidade imediata tal como ela se oferece à nossa intuição sensível. Ora, sem abordar aqui a discussão do fundamento epistemológico das ciências físico-químicas para as quais a situação nos parece diferente, cremos que, nas ciências humanas, a separação entre o essencial e o acidental só pode se fazer pela integração dos elementos ao conjunto, das partes ao todo. Eis porque, se bem que nunca se possa chegar a uma totalidade que não seja ela mesma elemento ou parte, o problema do método nas ciências humanas é o do corte do dado empírico em *totalidades*

relativas suficientemente autônomas para servir de quadro a um trabalho científico[8].

Se, entretanto, pelas razões que acabamos de enunciar, nem a obra nem o indivíduo são totalidades suficientemente autônomas para fornecer o quadro de um estudo científico e explicativo dos fatos intelectuais e literários, resta-nos saber se o grupo, enfocado sobretudo da perspectiva de sua estruturação em classes sociais, poderia constituir uma realidade que nos permitisse superar as dificuldades encontradas no plano do texto isolado ou ligado ùnicamente à biografia.

Abordemos na ordem inversa, por razões de exposição, as duas dificuldades mencionadas acima. Como definir a significação de um texto ou de um fragmento? A resposta decorre das análises precedentes: *integrando-o no conjunto coerente da obra*.

O acento é colocado aqui sôbre a palavra *coerente*. O sentido válido é aquêle que permite reencontrar a *coerência integral* da obra, a menos que esta coerência não exista[9], e nesse caso, por razões que exporemos mais adiante, o texto estudado não terá interêsse filosófico ou literário fundamental. Pascal estava consciente disso. Falando da interpretação da Sagrada Escritura, escreve: "Só se pode ter uma boa fisionomia pondo de acôrdo tôdas as nossas contrariedades e não é suficiente estabelecer uma sucessão de qualidades concordantes sem fazer concordarem as contrárias. Para entender o sentido de um autor é preciso fazer concordarem tôdas as passagens contrárias. Assim, para entender as Es-

[8] O esfôrço principal do pensamento dialético nas ciências humanas incidiu sôbre a crítica dos domínios tradicionais da ciência universitária, direito, história, política, psicologia experimental, sociologia, etc. Segundo êsse pensamento, tais disciplinas não têm por objeto domínios suficientemente autônomos para permitir uma compreensão científica real dos fenômenos. Esquece-se com muita freqüência que o *Capital* não é um tratado de economia política no tradicional sentido da palavra, mas, como seu título indica, uma "crítica da economia política". (Ver, também, Georg Lukács: *Histoire et Conscience de Classe*, Berlim, 1932.

[9] A coerência da qual falamos, não é entretanto — à exceção talvez das obras de filosofia racionalista — uma coerência *lógica*. (Ver sôbre êsse assunto Lucien Goldmann: *Sciences Humaines et Philosophie*, P.U.F., 1952).

crituras é preciso ter um sentido no qual tôdas as passagens contrárias concordem entre si. Não é suficiente ter um sentido que convenha a diversas passagens concordantes, mas há que se ter um sentido que faça concordarem as próprias passagens contrárias. Todo autor tem um sentido no qual tôdas as passagens contrárias ou concordam ou não têm absolutamente sentido algum.

Não se pode dizer isso das Escrituras e dos profetas: êles têm, seguramente, bastante sentido e bom... É preciso, então, procurar nêles um sentido que faça concordarem todos os contrários" (fr. 684).

O sentido de um elemento depende do conjunto coerente da obra inteira. A afirmação de uma fé absoluta na verdade dos Evangelhos não tem nem a mesma significação nem a mesma importância quando nós a encontramos em Santo Agostinho, em Santo Tomás de Aquino, em Pascal e em Descartes; ela é essencial, ainda que num sentido muito diferente, para cada um dos três primeiros, e é inteiramente acidental e mesmo negligenciável no último. Na célebre querela sôbre o ateísmo, Fichte tinha provàvelmente razão quando afirmava sua fé pessoal, mas seus adversários certamente também tinham razão quando afirmavam que essa fé era um elemento acidental no conjunto de uma filosofia *objetivamente* atéia; do mesmo modo, no célebre fragmento 77, Pascal compreendeu melhor a filosofia cartesiana (e mesmo seu ulterior prolongamento em Malebranche) do que Laporte em sua volumosa obra, cuja interpretação freqüentemente se funda em textos que são acidentais nos escritos do filósofo.

Se, entretanto, o critério da coerência nos traz uma ajuda importante e mesmo decisiva quando se trata de compreender a significação de um elemento, torna-se claro que êsse critério só se aplica muito raramente — e só quando se trata de uma obra verdadeiramente excepcional — ao conjunto dos escritos e dos textos de um autor.

O fragmento 684 se refere a uma obra excepcional e inigualável para um crente. Da perspectiva de Pascal, nada há de acidental nas Escrituras, sua coerência deve abarcar a mínima linha, a menor palavra. O historiador da filosofia e da literatura, por outro lado, se encontra numa situação menos favorecida e mais complexa. De uma maneira *imediata*, a obra que êle estuda está escrita por um indivíduo que

não está, a cada instante de sua existência, no mesmo nível de consciência e de fôrça criadora; além disso, êste indivíduo está sempre mais ou menos aberto a influências exteriores e acidentais. Na maior parte dos casos o critério de coerência só pode se aplicar aos textos *essenciais* de sua obra, o que nos leva à primeira das dificuldades que mencionamos quando falamos dos obstáculos contra os quais deve se chocar todo método puramente filológico ou biográfico.

Sôbre êsse ponto, o historiador da literatura e da arte tem, sem dúvida, um primeiro critério *imediato: o valor estético*. É evidente que tôda tentativa de compreensão da obra de Goethe ou de Racine pode deixar de lado *Les Enervées* ou *Le Général Citoyen* para o primeiro, *Alexandre* ou *La Thébaide* para o segundo. Porém, mesmo sem falarmos do fato de que, isolado de todo complemento conceitual e explicativo, êsse critério de valor estético permanece subjetivo e arbitrário[10], êle apresenta ainda a desvantagem de quase nunca poder se aplicar às obras filosóficas e teológicas.

A história da filosofia e da literatura só poderá, assim, se tornar científica no dia em que fôr forjado um instrumento *objetivo* e *controlável* permitindo separar numa obra o essencial do acidental, instrumento do qual se poderá, aliás, *controlar* a validade e o emprêgo pelo fato de que sua aplicação nunca deverá eliminar como não essenciais obras estèticamente bem sucedidas. Ora, êste instrumento nos parece ser a *noção de visão do mundo*.

O conceito em si nem mesmo é de origem dialética. Dilthey e sua escola empregaram-no abundantemente. Infelizmente o fizeram de maneira muito vaga, sem nunca chegarem a lhe dar um estatuto *positivo* e *rigoroso*. O mérito de ter empregado êsse conceito com a precisão indispensável para fazer dêle um instrumento de trabalho pertence, *em*

[10] E isso por razões que são, elas também, em grande parte sociais. Em cada época, a sensibilidade dos membros dessa ou daquela classe social, e também dos intelectuais, é aguçada por certas obras e enfraquecida por outras. A maior parte dos estudos contemporâneos está, *por essa razão,* sujeita à caução quando fala de Corneille, Hugo ou Voltaire. A situação é diferente para os escritos dos irracionalistas e mesmo para os escritos trágicos dos quais os intelectuais contemporâneos sentem melhor o valor *estético*, mesmo quando não apreendem, de uma maneira muito clara, sua significação objetiva.

primeiro lugar, a Georg Lukàcs, que o fêz em diversas obras, cujo método nos esforçamos por analisar em outros trabalhos.[11]

O que é uma visão do mundo? Já o escrevemos anteriormente: não é um dado empírico imediato, mas, ao contrário, um instrumento *conceitual* de trabalho, indispensável para compreender as expressões imediatas do pensamento dos indivíduos. Sua importância e sua realidade se manifestam mesmo no plano empírico, desde que a ultrapasse o pensamento e a obra de um só escritor. Tem-se, há muito tempo, assinalado os parentescos existentes entre algumas obras filosóficas e certas obras literárias: Descartes e Corneille, Pascal e Racine, Schelling e os românticos alemães, Hegel e Goethe. Por outro lado — nós o mostraremos no curso do presente trabalho — posições análogas na estrutura do conjunto, e não apenas no pormenor, são encontradas quando se comparam textos aparentemente tão diferentes como os escritos críticos de Kant e os *Pensamentos* de Pascal.

Ora, no plano da psicologia individual não há nada mais diferente do que um poeta que cria sêres e coisas particulares e um filósofo que pensa e se exprime por conceitos gerais. Do mesmo modo, mal se pode imaginar dois indivíduos tão diferentes em todos os aspectos de sua vida e de seus comportamentos como o foram Kant e Pascal. Se, então, em sua maior parte, os elementos *essenciais* que compõem a estrutura esquemática dos escritos de Kant, Pascal e Racine são análogos — *apesar* das diferenças que separam êsses escritores enquanto indivíduos empíricos vivos — somos obrigados a concluir pela existência de uma realidade que não é mais puramente individual e que se exprime através de suas obras. Essa realidade é precisamente a visão do mundo; e, no caso preciso dos autores que acabamos de citar, a *visão trágica,* da qual falaremos nos capítulos seguintes.

Não é preciso, entretanto, ver na visão do mundo uma realidade metafísica ou de ordem puramente especulativa. Ela constitui, ao contrário, o *principal* aspecto *concreto* do fenômeno que os sociólogos tentam descrever, há dezenas de

11 Ver Lucien Goldmann: "Matérialisme Dialectique et Histoire de la Philosophie", *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger,* 1948, n.º 46, e *Sciences Humaines et Philosophie,* P.U.F., 1952.

anos, sob o têrmo de consciência coletiva, e sua análise nos permitirá precisar a noção de coerência que já encontramos.

O comportamento psicomotor de todo indivíduo resulta de suas relações com o meio ambiente. Jean Piaget decompôs o efeito dessas relações em dois processos complementares: assimilação do meio aos esquemas de pensamento e de ação do sujeito e acomodação dêsses esquemas à estrutura do mundo ambiente, quando êste não se deixa assimilar[12].

O grande defeito da maior parte dos trabalhos de psicologia foi o de tratar freqüentemente o indivíduo como sujeito absoluto e de considerar os outros homens nas suas relações com êle ùnicamente como *objeto* de seu pensamento ou de sua ação. Era a posição *atomista* comum ao *Eu* cartesiano ou fichteano, ao "Ego transcendental" dos neokantianos e dos fenomenólogos, à estátua de Condillac* etc. Ora, êsse postulado implícito ou explícito da filosofia e da psicologia moderna não dialéticas é simplesmente falso. Sua inexatidão se revela à mais simples observação empírica. Quase nenhuma ação humana tem por sujeito um indivíduo isolado. *O sujeito* da ação é um grupo, um "Nós", mesmo se a estrutura atual da sociedade, pelo fenômeno da reificação, tende a encobrir êsse "Nós" e a transformá-lo numa soma de várias individualidades distintas e fechadas umas às outras. Há entre os homens uma outra relação possível além da relação de sujeito a objeto ou da de Eu a Tu: é uma relação de comunidade que chamaremos o "Nós", ex-

12 Marx dizia, em uma passagem do *Capital*, a mesma coisa que Piaget retomou em sua última obra. "O trabalho é antes de tudo um processo entre o homem e a natureza, um processo no qual o homem, por sua atividade, realiza, regula e controla suas trocas com a natureza. Êle põe em movimento as fôrças naturais que pertencem à sua natureza corporal, braços e pernas, cabeça e mãos, para se apropriar das substâncias naturais sob uma forma utilizável para sua própria vida. Agindo assim, por seus movimentos sôbre a natureza exterior e transformando-a, o homem transforma ao mesmo tempo sua própria natureza". (*Das Kapital*, t. I, terceira parte, cap. V, Berlim, Dietz-Verlag, 1955, pág. 185).

* Para provar que da sensação derivam tôdas as noções, Condillac imagina uma estátua de mármore, sem comunicação com o mundo exterior, à qual se concedesse um único dos sentidos humanos: o do olfato. A partir dêste, segundo o filósofo francês, iriam aparecendo, em seguida à sensação olfativa: a memória, o poder de comparar e ajuizar, a vontade, etc. — (N. da T.)

pressão de uma ação comum sôbre um objeto físico ou social.

É claro que na sociedade atual cada indivíduo está engajado numa multiplicidade de ações comuns dêsse gênero, ações nas quais o grupo sujeito não é idêntico e que, tomando tôdas essas ações uma importância maior ou menor para o indivíduo, terão uma influência proporcional a esta importância sôbre o conjunto de sua consciência e de seu comportamento. Êsses grupos, sujeitos de ações comuns, podem ser associações econômicas, ou profissionais, familiares, comunidades intelectuais ou religiosas, nacionais etc. Tais grupos podem ser, enfim e sobretudo, os grupos que nos parecem — pelas razões puramente positivas que expusemos em outro trabalho[13] — os mais importantes para a vida e a criação intelectual e artística: *as classes sociais*. Essas classes são ligadas por um fundamento econômico que, até hoje, tem uma importância primordial para a vida ideológica dos homens, simplesmente porque os homens são obrigados a dedicar a maior parte de suas preocupações e de suas atividades a garantir sua existência e quando se trata das classes dominantes, à conservação de seus privilégios, à gerência e ao aumento de sua fortuna.

Os indivíduos podem, sem dúvida — já o dissemos mais acima e em outro trabalho — separar seu pensamento e suas aspirações da atividade cotidiana dêles; o fato fica excluído, entretanto, quando se trata de grupos sociais.

Para o grupo, a concordância entre o pensamento e o comportamento é *rigorosa*. A tese central do materialismo histórico se limita a afirmar essa concordância e a exigir que se lhe dê um conteúdo concreto até ao dia em que o homem chegará a se libertar *de fato* no plano do *comportamento* cotidiano de sua submissão às necessidades econômicas.

Nem todos os grupos fundados sôbre os interêsses econômicos comuns, entretanto, constituem classes sociais. É preciso ainda que êsses interêsses estejam orientados para uma transformação global da estrutura social (ou, pelas classes "reacionárias", para a manutenção global da estrutura presente), e que êles se exprimam, assim, no plano ideológico, por uma visão de conjunto do homem atual, de suas

13 Ver Lucien Goldmann: *Sciences Humaines et Philosophie*, P.U.F., 1952.

qualidades, de seus defeitos e por um ideal do que devem ser as relações do homem com os outros homens e com o universo na humanidade futura.

Uma visão do mundo é precisamente êsse conjunto de aspirações, de sentimentos e de idéias que reúne os membros de um grupo (mais freqüentemente, de uma classe social) e os opõem aos outros grupos.

É, sem dúvida, uma esquematização, uma extrapolação do historiador, mas a extrapolação de uma tendência *real* entre os membros de um grupo no qual todos realizam esta consciência de classe de uma maneira mais ou menos consciente e coerente. Dizemos mais ou menos, porque se o indivíduo só raramente tem uma consciência verdadeiramente completa da significação e da orientação de suas aspirações, de seus sentimentos, de seu comportamento, nem por isso êle deixa de ter uma *consciência relativa*. Só raramente, indivíduos excepcionais atingem, ou pelo menos quase atingem, a coerência integral. Na medida em que chegam a exprimi-la, no plano conceitual ou imaginativo, serão filósofos ou escritores; e suas obras serão tanto mais importantes quanto mais se aproximarem da coerência esquemática de uma visão do mundo, quer dizer do *máximo de consciência possível* do grupo social que exprimem.

Essas poucas considerações já nos mostram em que uma concepção dialética da vida social difere das concepções tradicionais da psicologia e da filosofia.

Por um lado, o indivíduo não aparece mais como um átomo, que se opõe, enquanto *eu isolado*, aos outros homens e ao mundo físico e, por outro lado, a "consciência coletiva" não é mais uma entidade estática supra-individual que se opõe do exterior aos indivíduos. A consciência coletiva só existe nas consciências individuais, mas não é a soma destas. O próprio têrmo, aliás, é infeliz e se presta à confusão; preferimos a êle o de "consciência de grupo" acompanhado, sempre que possível, da sua especificação: consciência familiar, profissional, nacional, consciência de classe, etc. Esta última é a tendência *comum* dos sentimentos, aspirações e pensamentos dos membros da classe, tendência que se desenvolve precisamente a partir de uma situação econômica e social que engendra uma atividade da qual o sujeito é a comunidade, real ou virtual, constituída pela classe social. A

tomada de consciência varia de um homem a outro e só atinge seu máximo em alguns indivíduos excepcionais, ou na maioria dos membros do grupo em certas situações privilegiadas (guerra para a consciência nacional, revolução para a consciência de classe, etc.) Disso resulta que os indivíduos excepcionais exprimem a consciência coletiva *melhor* e de uma maneira mais precisa do que os outros membros do grupo e disso resulta, por conseguinte, que é preciso inverter totalmente a maneira historiográfica tradicional de colocar o problema das relações entre o indivíduo e a sociedade. A título de exemplo: pergunta-se, freqüentemente, em que medida Pascal era ou não jansenista. Mas não só aquêles que o afirmam, como também seus adversários estavam de acôrdo *quanto à maneira de colocar a questão*. Perguntar se Pascal era jansenista *era, para uns como para os outros,* perguntar em que medida seu pensamento era semelhante ou análogo ao de Arnauld, de Nicole e de outros jansenistas notórios. Parece-nos, ao contrário, que é preciso inverter o problema, estabelecendo em primeiro lugar o que é o jansenismo enquanto fenômeno social e ideológico; e, em seguida, o que seria um jansenismo inteiramente conseqüente; para julgar, enfim, em relação a êsse jansenismo *conceitual* e *esquemático,* os escritos de Nicole, de Arnauld e de Pascal. Compreendê-los-emos, então, muito melhor em sua significação *objetiva* e também em suas limitações. E confirmar-se-á que Pascal, Racine e, em última análise, Barcos são no plano ideológico e literário os *únicos* jansenistas conseqüentes e que é em relação *à obra dêles* que é preciso medir o jansenismo de Arnauld e de Nicole.

Não será êsse método arbitrário? Não poderíamos deixar de lado o jansenismo, Nicole, Arnauld e sobretudo o conceito de visão do mundo? Para essa pergunta só conhecemos uma resposta: um método se justifica na medida em que nos permita melhor conhecer as obras que nos propusemos estudar; no caso presente, os *Pensamentos* de Pascal e as tragédias de Racine.

Assim, eis-nos aqui, de volta ao ponto de partida: tôda grande obra literária ou artística é expressão de uma visão do mundo, um fenômeno de consciência coletiva que alcança seu máximo de clareza conceitual ou sensível na consciência do pensador ou do poeta. Êstes últimos a exprimem, por

sua vez, na obra estudada pelo historiador que se serve do instrumento conceitual que é a visão do mundo; aplicada ao texto, esta última lhe permite identificar:

a) O essencial nas obras estudadas por êle.
b) A significação dos elementos parciais no conjunto da obra.

Acrescentemos finalmente que o historiador da filosofia e da literatura deve estudar não só as visões do mundo, mas também, e sobretudo, suas expressões concretas. Quer dizer que — na medida de suas possibilidades, bem entendido — êle não deve se limitar, no estudo de uma obra, àquilo que explica essa ou aquela visão. Êle deve ainda se perguntar quais são as razões sociais ou individuais que fazem com que esta visão (que é um esquema geral) tenha sido expressa nessa obra, nesse lugar e nessa época, precisamente desta ou daquela maneira; por outro lado, êle também não deve se contentar em *constatar* as inconseqüências, os desvios, que separam ainda a obra estudada de uma expressão coerente da visão do mundo que lhe corresponde.

É claro que, para o historiador, a existência dessas inconseqüências e dêsses desvios não constitui um fato simples, mas um problema que êle deve resolver e cuja solução conduz por vêzes aos fatôres históricos e sociais, mas muito freqüentemente conduz também aos fatôres relevantes da biografia e da psicologia individual, fatôres que encontram *aqui* seu verdadeiro domínio privilegiado de aplicação. O acidental é uma realidade que o historiador não tem o direito de ignorar mas que êle só pode compreender em relação à estrutura *essencial* do objeto estudado.

Acrescentemos que o método do qual acabamos de traçar as linhas principais, e que chamamos dialético, já foi espontâneamente empregado, senão por historiadores profissionais da filosofia, pelo menos pelos próprios filósofos, quando queriam compreender o pensamento de seus predecessores. É o caso de Kant, que sabia muito bem, e o dizia explìcitamente, que Hume não era rigorosamente um empirista e um cético, mas que discutiu sua posição *como se êle o fôsse*, porque, por trás da obra individual, êle queria atingir a doutrina filosófica (a visão do mundo, diríamos nós)

que lhe dá sua significação. Do mesmo modo, no diálogo entre Pascal e o Senhor de Saci (que sendo uma transcrição de Fontaine está provàvelmente muito próximo do texto original), encontramos duas deformações análogas. Pascal sabia, sem dúvida, que Montaigne não era rigorosa e ùnicamente um cético. Entretanto, êle o afirma, aplicando o mesmo princípio implícito, porque se trata, aqui também, de encontrar posições filosóficas e não de fazer uma exegese filológica. Do mesmo modo, nós o vemos atribuir a Montaigne a hipótese do gênio do mal, o que é filològicamente errado mas filosòficamente justo, porque esta hipótese só era para Descartes, seu autor real, uma suposição *provisória.* destinada precisamente a resumir e a levar às suas últimas conseqüências a posição cética por êle em seguida refutada.

Assim, o método que consiste em ir do texto empírico imediato à visão conceitual e mediata, para retornar em seguida à significação concreta do texto do qual se partiu, não é uma inovação do materialismo dialético. O grande mérito dêste último método consiste, entretanto, no fato de ter trazido — pela integração do pensamento dos indivíduos ao conjunto da vida social e notadamente pela análise da função histórica das classes sociais — o fundamento positivo e científico do conceito de visão do mundo, retirando dêle qualquer caráter arbitrário, especulativo e metafísico.

Essas poucas páginas eram necessárias para destacar as linhas gerais do método que nos propusemos empregar em nosso estudo. Acrescentemos, sòmente, que as visões do mundo são a expressão *psíquica* da relação entre certos grupos humanos e seu meio social e natural e seu número é, pelo menos para um longo período histórico, necessàriamente limitado.

Por múltiplas e variadas que sejam as situações históricas concretas, nem por isso as visões do mundo exprimem menos a reação de um grupo de sêres *relativamente constantes* a essa multiplicidade de situações reais. A possibilidade de uma filosofia e de uma arte que guardem seu valor além do lugar e da época em que nasceram repousa precisamente sôbre o fato de que elas exprimem sempre a situação histórica *transposta* para o plano dos grandes problemas *fundamentais* que são colocados pelas relações do homem com os outros homens e pelas relações do homem com o universo.

Ora, o número de respostas humanamente *coerentes* a êsse conjunto de problemas estando limitado[14] pela própria estrutura da pessoa humana, cada uma dessas respostas corresponde a situações históricas diferentes e, freqüentemente, contrárias. Isso explica, por um lado, os renascimentos que se produzem constantemente na história da arte e da filosofia e, por outro lado, o fato de que a mesma visão pode, em séculos diferentes, ter uma função diferente, ser revolucionária, apologética, conservadora ou decadente.

É claro que esta tipologia de um número limitado de visões do mundo só é válida quanto ao esquema essencial, quanto à resposta a um certo número de problemas fundamentais e quanto à importância atribuída a cada um dêles no conjunto. Entretanto, quanto mais vamos do esquema geral, da essência, às manifestações empíricas, mais os detalhes dessas manifestações estão ligados às situações históricas localizadas no tempo e no espaço e mesmo à personalidade individual do pensador e do escritor.

Os historiadores da filosofia estão no direito de aceitar a noção de platonismo, válida para Platão, Santo Agostinho, Descartes, etc. (e pode-se da mesma maneira falar de misticismo, de empirismo, de racionalismo, de visão trágica, etc.,) com a condição de reencontrar, a partir dos traços gerais do platonismo como visão do mundo e dos elementos comuns às situações históricas do IV século antes de Cristo, do IV século depois de Cristo e do século XVII, os traços específicos dessas três situações, a repercussão delas na obra dos três pensadores e, enfim, se êsses historiadores quiserem ser completos, os elementos específicos da individualidade dos pensadores e a expressão dêles na obra.

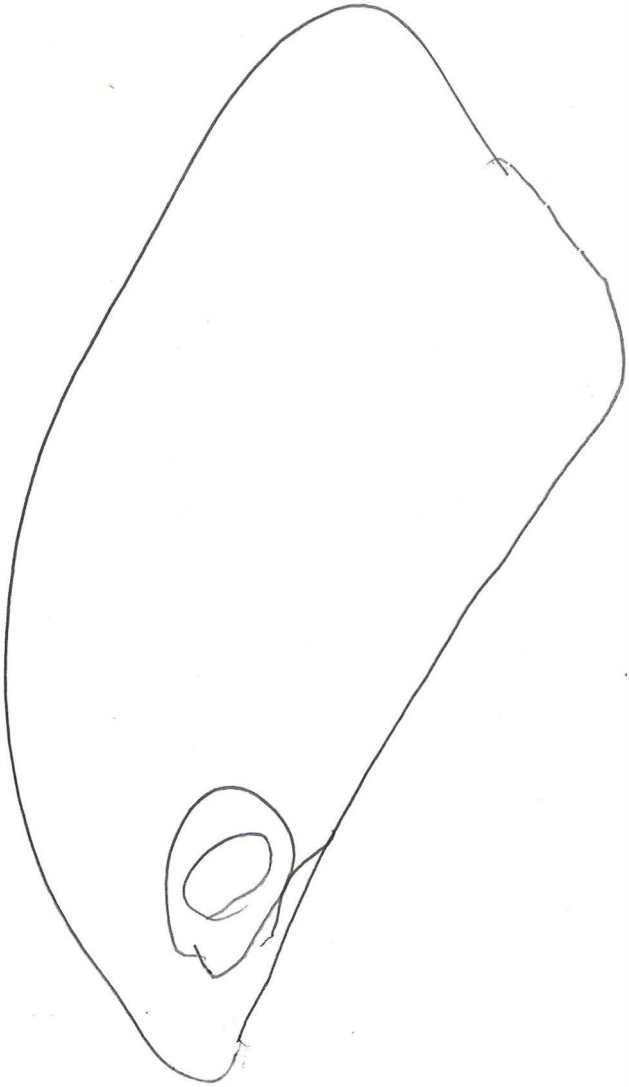
Acrescentemos que *a tipologia das visões do mundo,* que nos parece ser a tarefa principal do historiador da filosofia e da arte, e que uma vez estabelecida, será uma contribuição capital a tôda antropologia filosófica, ainda está apenas esboçada. Essa tipologia das visões do mundo será como os grandes sistemas físicos, aliás, o *coroamento* de uma longa

[14] Embora ainda hoje estejamos muito longe de ter demarcado cientìficamente êste limite. A elaboração positiva de uma tipologia das visões do mundo se encontra apenas na etapa dos trabalhos preparatórios.

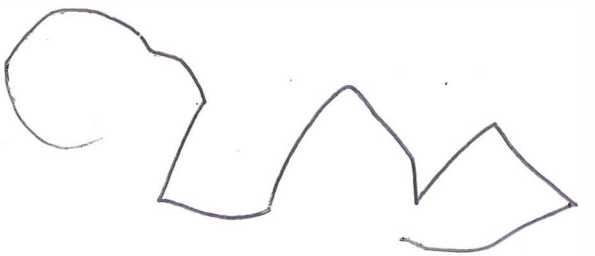
série de estudos parciais que ela por sua vez esclarecerá e precisará.

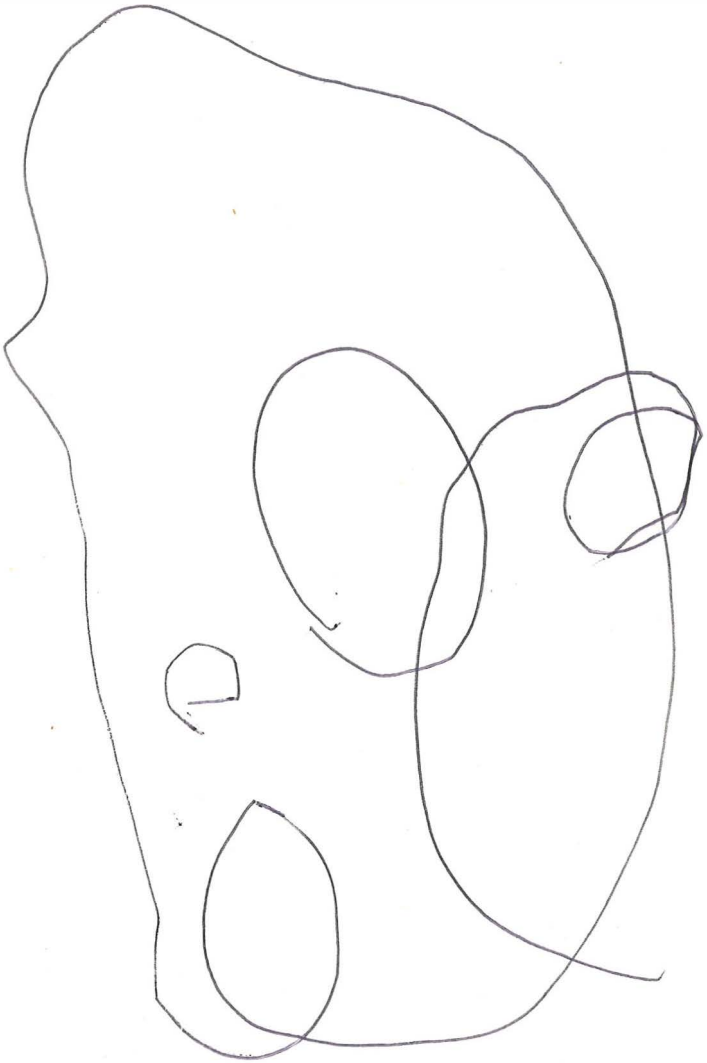
É entre êsses estudos parciais e preparatórios que se insere o presente trabalho dedicado à visão trágica na obra de Pascal e Racine. E é por isso que depois dessas linhas de introdução metodológica sôbre as visões do mundo em geral abordaremos nos capítulos seguintes o estudo da *visão trágica,* que será o instrumento conceitual do qual nos serviremos para compreender as obras que queremos estudar.

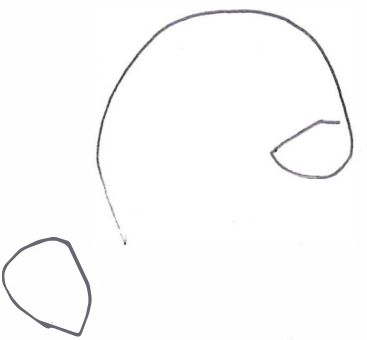
(Tradução de GISEH VIANNA KONDER)



O Materialismo Dialético é uma Filosofia?







I

O Materialismo Dialético é uma Filosofia?

Esta não é uma pergunta fácil de responder, pois, além das opiniões a êsse respeito não serem unânimes, parece que mesmo as de Marx e Engels variaram no decurso dos anos. Se em 1844 êles ainda viam no proletariado a classe que devia *realizar* e por isso mesmo *suprimir* a filosofia, a luta contra a esquerda hegeliana levou-os a, cada vez mais, considerar a filosofia em seu conjunto como uma forma de "ideologia" à qual era necessário opor a ação revolucionária capaz de modificar o mundo do proletariado e só bem mais tarde, quando a burguesia alemã começa a tratar Hegel como

"um cão morto", é que vemos Marx reagir e insistir novamente sôbre o caráter dialético de seu próprio pensamento.

Não temos a intenção de escrever aqui um trabalho de filologia e erudição. É o problema em si que nos interessa e nós o colocamos fora de qualquer referência a essa ou àquela citação de Marx ou Engels.

Para abordá-lo, porém, é preciso fazer prèviamente a indagação: o que é um pensamento filosófico?

Pode-se, com efeito, dar a essa expressão um significado estreito: o de um discurso *conceitual* coerente e fechado. Nesse caso sua extensão engloba grande número de sistemas gregos e certo número de sistemas modernos situados mais ou menos entre Descartes e Hegel, mas exclui os teóricos do misticismo, os pensadores orientais na medida em que êles buscam uma sabedoria que ultrapassa o pensamento conceitual, a maioria dos pensadores cristãos da Idade Média que subordinam o discurso conceitual à graça e à revelação e, enfim, o pensamento materialista e dialético que o subordina à ação.

A escolha das definições apresenta sem dúvida um mínimo de arbitrariedade e é preciso evitar as discussões puramente terminológicas.

Parece-nos, contudo, que essa definição é muito estreita, pois ela deixa fora de sua esfera obras que, como a de Santo Tomás ou de Pascal, são altamente filosóficas[1]. Assim, preferimos outra definição mais ampla, cuja esfera nos parece corresponder melhor ao que o senso comum, bem como a maioria dos historiadores, designa sob o têrmo filosofia, qual seja, *a expressão conceitual mais ou menos coerente e conseqüente das diferentes concepções do mundo que se sucederam no decorrer da História*.

Essas filosofias podem — como é o caso do racionalismo, do empirismo e mesmo, em última instância, da dialé-

[1] Foi deliberadamente que escolhemos os exemplos de Santo Tomás e de Pascal. O primeiro porque o tomismo afirma a autonomia *relativa* do discurso conceitual e se afasta assim do filósofo que fazia dêsse discurso um círculo fechado. Dêste ângulo a relação Aristóteles-Santo Tomás apresenta certas analogias com a relação Hegel-Marx. O segundo porque, como Marx, Pascal em certas fases de sua vida teria certamente recusado com energia que o chamassem de filósofo. Embora nem por isso o fôsse menos.

tica hegeliana — satisfazer-se inteiramente com a expressão conceitual, podem *ser círculos conceituais fechados,* mas podem também proclamar, *no próprio plano do conceito,* a insuficiência dêste, sua autonomia *relativa,* seu caráter de etapa em direção a qualquer coisa que o ultrapassa e completa, podem reclamar que se avance através do conceito para a sabedoria, para o êxtase místico, para a graça ou para a ação.

As duas definições são possíveis e é evidente que, se adotarmos a primeira, a filosofia como tal se torna uma forma de ideologia que um humanismo materialista e dialético pode apenas combater e tentar ultrapassar, enquanto que, se adotarmos a segunda, pode haver fora das filosofias do conceito e mesmo da consciência, não só filosofias da sabedoria individual, do êxtase ou da graça sobrenatural, mas também uma filosofia humanista e dialética da história e da ação.

II

Para resolver o problema que propusemos, porém, é preciso — mesmo se adotarmos a definição ampla — abordar ainda três questões preliminares:

1) Há na base de uma filosofia materialista e dialética afirmações de fato e sobretudo julgamentos de valor que pretendem ser *universais,* isto é, válidos para todos os homens em todos os tempos? Em suma, há julgamentos ontológicos referentes à natureza do Cosmos e da realidade humana?

2) Enquanto pensamento filosófico, o humanismo materialista e dialético exprime no plano conceitual uma concepção *específica* do mundo e não pode ser reduzido a um dos múltiplos sistemas filosóficos existentes antes dêle?

3) O humanismo materialista e dialético constitui um conjunto *coerente* de respostas à maioria dos problemas epistemológicos, práticos e estéticos apresentados pelas relações inter-humanas e a ação dos homens sôbre a natureza?

No que concerne à primeira das três questões, as dificuldades provêm de que um pensamento que afirma a *liber-*

dade humana e define o homem por seu caráter *histórico* — pelo fato de que transformando, por sua ação, o mundo social e físico êle mesmo se transforma contìnuamente — desconfia naturalmente de tôda afirmação que pretenda ser uma verdade *imutável,* válida sempre e em qualquer lugar. É preciso acrescentar ainda que essa desconfiança é freqüentemente justificada, quando se trata realmente de proposições cujo conteúdo é metafísico e errôneo.

No presente estudo, entretanto, o caso das idéias falsas não nos interessa e a única questão que propomos é a de saber se o humanismo materialista e dialético implica, êle próprio, em proposições que pretendam ter um valor universal.

Ora, nesse ponto, a resposta nos parece sem dúvida afirmativa. Sem querer estabelecer uma lista exaustiva de exemplos, contentemo-nos em mencionar alguns.

Entre os julgamentos de fato: a unidade entre o sujeito e o objeto no terreno de todo conhecimento em geral e a identidade parcial ou total entre sujeito e objeto quando se trata do conhecimento dos fatos humanos, o caráter histórico e social de tôda vida e manifestação humanas, o caráter dialético de tôda realidade individual ou coletiva, etc...

No plano dos julgamentos de valor, o humanismo materialista e dialético retomou em grande parte os valôres desenvolvidos pela burguesia do Iluminismo, progressista e individualista, a *liberdade* e a *felicidade* e — liberto dos limites ideológicos do racionalismo — colocou sèriamente e de modo radical apenas o problema de sua *realização*. Isso o leva, de um lado, a desembaraçá-los do caráter excessivamente ético e racional que lhes havia concedido o pensamento do Iluminismo e, por outro lado, a acrescentar-lhes como fundamento e condição indispensável para sua realização um terceiro valor que implica nos outros dois: a *comunidade*. Devemos precisar que, assim, o humanismo materialista e dialético acrescentou, na perspectiva individual, aos planos da *razão* e da *experiência* nas quais o pensamento — racionalista ou empírico — do Iluminismo situava exclusivamente seus valôres, o valor — simultâneamente religioso e imanente — da *esperança* e da *fé* que pressupõe a *ação histórica*. Além disso, pôs no centro de seu sistema como uma de suas principais categorias — ao mesmo tempo teórica e

prática, inseparável da idéia de realização — o conceito da *possibilidade objetiva*.

O humanismo materialista e dialético afirma assim como valor supremo a *realização* histórica de uma *comunidade* humana autêntica *que só pode existir entre homens inteiramente livres,* comunidade que pressupõe a supressão de todos os entraves sociais, jurídicos e econômicos à liberdade individual, a supressão das classes sociais e da exploração.

Seja como fôr, porém, o caráter realista ou utópico dêsse objetivo (problema que neste momento não está em causa e ao qual, aliás, ninguém pode, desde já, responder *no plano teórico*), todo partidário sério do pensamento dialético deverá admitir que êle implica na afirmação de que haverá sempre uma evolução histórica, que ela se fará sempre por antagonismos e transformações bruscas de mudanças quantitativas em mudanças qualitativas, que essa evolução estará sempre em conjugação íntima com o meio social, físico e cósmico, que os homens viverão sempre em sociedade e que a grande maioria entre êles aspirará cada vez mais conscientemente a um aumento de bem-estar e de felicidade, que será sempre verdade que a sociedade capitalista representou um progresso em relação à sociedade feudal e que a sociedade socialista será um dia um progresso em relação à sociedade capitalista etc...

Ora, não se trata aqui de discutir a solidez de tais afirmações. Basta-nos, por enquanto, haver constatado que o pensamento materialista e dialético, ainda que reduzindo ao mínimo o número das "verdades eternas" e reduzindo sua "eternidade" aos limites da história humana, não chega a negá-las totalmente.

III

O humanismo materialista e dialético é uma filosofia específica? Para sabê-lo é necessário indagar se as idéias fundamentais se encontram num encadeamento idêntico ou semelhante em qualquer uma das filosofias que o precederam.

Já sabemos que êle concebe o homem como um *ser social* cuja natureza é *agir em colaboração com outros homens para transformar, por sua ação,* o universo e a sociedade no sentido de uma *crescente dominação dos homens sôbre o mundo físico, de uma comunidade cada vez mais ampla e perfeita e de uma liberdade cada vez maior na vida social.* É a união dêsses quatro elementos — *ação comum* para realizar uma *dominação crescente sôbre a natureza,* uma *comunidade autêntica* e uma *liberdade integral* — que encontramos em todos os grandes escritos que explicam a idéia socialista do homem e — se não temos mêdo das palavras — da felicidade.

Há aí uma visão *específica* do homem e do universo? Acreditamos que sim. Pois a afirmação da *insuficiência do discurso conceitual* separa essa posição de tôdas as filosofias racionalistas ou empíricas, a idéia de *imanência histórica* a separa de tôda filosofia cristã, seu *caráter histórico,* a importância primacial da *ação* e também a *comunidade* como bem supremo a separam do spinozismo e, enfim, a perspectiva *histórica* do caminho que leva a êsse bem supremo a distingue do pensamento de Pascal e de Kant.

O leitor provàvelmente percebeu nessa enumeração a ausência do filósofo cujo pensamento é ao mesmo tempo o mais próximo e o mais difícil de distinguir do marxismo — trata-se evidentemente de Hegel.

Filosofia imanente à perspectiva histórica, consagrando um lugar primordial à ação, reconhecendo o caráter essencialmente social do homem e vendo o ideal na realização do Espírito absoluto, que seria, ao mesmo tempo, a realização de uma liberdade e de uma comunidade ideais, é evidente que a dialética hegeliana está bem próxima da dialética materialista. E a diferença que habitualmente é logo suscitada e que o próprio Marx ressaltou — a de que para Hegel a matéria não passa de uma manifestação do Espírito, enquanto que para Marx a vida do espírito é uma superestrutura da vida econômica e social — não nos parece bastante, *se ela não é suficientemente* explicitada, para fazer do hegelianismo e do marxismo duas filosofias diferentes. Pois Marx admite e afirma, também, a influência do pensamento sôbre a vida material e Hegel a influência das condições sociais e históricas sôbre a vida do espírito. Haveria, portanto, a mesma dialé-

tica da totalidade e a diferença se reduziria no máximo a uma importante questão de acento.

Na realidade a separação é muito mais profunda pois — suficientemente explicitada — essa diferença atinge os problemas fundamentais dos dois pensamentos, a natureza e a função do discurso conceitual e o objetivo final a alcançar, o ideal da filosofia.

Os dois sistemas proclamam a unidade entre o pensamento e a ação, mas a concebem de maneira radicalmente diferente. Para Hegel, a ação não exige necessàriamente um pensamento consciente dela mesma, um ser "em si e para si". O "artifício da razão" se impõe através das consciências mais ou menos falsas dos homens e a verdadeira tomada de consciência só se faz depois, *post factum,* quando a idéia já está concretizada na realidade histórica. O "em e para si" segue o "em si" e o "para si" e é por isso que o discurso conceitual (o pensamento de Hegel) quando aparece é autônomo e não tem mais necessidade de nenhum complemento, *êle se basta a si mesmo.* O pensamento de Hegel pensa e compreende Napoleão ou o Estado Prussiano, mas não é um meio indispensável à sua realização. O ideal da filosofia (e também o objetivo da filosofia), a realização do espírito absoluto consiste antes de tudo na possibilidade de uma filosofia consciente e fechada. Evidentemente, essa possibilidade pressupõe a comunidade, a liberdade e muitas outras coisas, mas que não são senão condições ou meios para a tomada de consciência e não inversamente. O objetivo da história, é a filosofia de Hegel.

Para Marx a situação é exatamente inversa. Há, sem dúvida, "ideologias", falsas consciências através das quais se realiza a marcha da história. Os revolucionários de 1789 acreditavam alcançar a liberdade, a igualdade e a fraternidade gerais para todos os cidadãos, quando na realidade alcançavam apenas a liberdade e a igualdade jurídicas, condições da desigualdade econômica que caracterizará a sociedade capitalista. Mas, sobretudo, e é bem possível que exclusivamente, por motivos religiosos, Lutero ou Thomas Münzer defendiam os interêsses dos senhores ou dos camponeses... sem falar das mentiras conscientes da má-fé e da propaganda. Mas, em todos êsses casos, tratava-se quer de ações cujas condições objetivas não estavam maduras e

que estavam condenadas ao fracasso (Münzer), quer de ações no interêsse de uma minoria (burguesia de 1789, senhores no tempo de Lutero) que, para obter êxito, deveria apoiar-se em massas mais amplas e, para isso, falar em nome do interêsse geral ou da autoridade divina. Nessa ação, aliás, as massas freqüentemente encontram também seu próprio interêsse. O povo francês, por exemplo, em sua grande maioria — camponeses, pequeno-burgueses, operários — tinha, sem dúvida, interêsse em suprimir o antigo regime e fazer triunfar a revolução, mas seria, no entanto, difícil levá-lo conscientemente a uma luta cujo objetivo *explícito* teria sido a futura dominação da burguesia. E, aliás, esta pensava defender *realmente* e *sinceramente* o interêsse do povo, pois, convergindo seus interêsses durante algum tempo, o antagonismo entre o proletariado e a burguesia ainda era virtual e apenas esboçado.

Entretanto, parece-nos que para o materialismo dialético a "falsa consciência" implica sempre numa ação que, sem dúvida, pode ser necessária ou progressista, mas que ainda não põe fim à exploração e à alienação. A verdadeira libertação, a revolução socialista, implica também numa *verdadeira tomada de consciência* e aqui o pensamento verdadeiro se torna um *elemento necessário* e não como em Hegel o coroamento da ação. Eis por que, como dissemos no início, para o materialismo dialético, o discurso conceitual não se basta a si mesmo e não é o objetivo final da história. Trata-se de alcançar a comunidade e a liberdade reais na sociedade socialista que implicará também, é claro, no fim — não dos erros, o *socialismo não é o fim da história* — das ideologias e das "falsas consciências".

A ação é um valor, pois é pela ação que se chega às condições de um pensamento conceitual claro e consciente, ao "em si e para si", à realização do espírito absoluto; é a posição de Hegel.

O pensamento claro e verdadeiro é um valor, pois é através dêle que se podem estabelecer as condições de uma ação eficaz para transformar a sociedade e o mundo; é a posição de Marx.

A diferença nos parece suficientemente grande para falar, apesar do parentesco dos dois sistemas na maioria dos pontos,

de duas concepções distintas do mundo, de duas filosofias diferentes e originais.

IV

Acabamos de estabelecer:

1) que uma filosofia materialista e dialética é *possível;*

2) que o humanismo materialista e dialético constitui uma visão *específica* do mundo, cuja expressão conceitual deve poder formar um sistema próprio, irredutível às filosofias anteriores.

Resta-nos abordar o problema da coerência interna dêsse sistema.

Não se trata aqui, naturalmente, de um estudo aprofundado. Trata-se de colocar, *em princípio,* a questão da *possibilidade* de um sistema materialista e dialético coerente e indicar a direção na qual êle deveria ser desenvolvido.

O materialismo dialético é, *em primeiro lugar,* uma atitude prática diante da vida. É a ideologia de uma classe que quer *transformar* o mundo para realizar êsse máximo de *comunidade* e de *liberdade* humanas que será, um dia, a sociedade socialista.

Isso desempenha, no pensamento de Marx, função análoga à do bem supremo e ao reino de Deus nos outros sistemas filosóficos. Assim, todos os julgamentos estão a isso subordinados. Para julgar o valor de uma ação, uma instituição, o socialista tomará como critério ser ela favorável ou desfavorável ao combate e à luta pelo socialismo. (O que explica, aliás, a aparente versatilidade dos movimentos operários, aos quais acontece, às vêzes, aprovar hoje o que condenaram ontem e vice-versa. Isso porque, modificando-se a situação, a função do fato ou da instituição em questão pode ser modificada no conjunto, não passando a aparente versatilidade, na realidade, de expressão da fidelidade ao objetivo final). É evidente que podem produzir-se alguns antagonismos afetivos quando as condições são de tal ordem que é preciso negar ou combater instituições que, entraves nas condições atuais de luta, serão um dia elementos essenciais do objetivo final.

Isso se verifica quando, para realizar essa grande libertação do homem que será a sociedade socialista, é preciso resolver aceitar importantes limitações da liberdade atual dos indivíduos, quando, em nome da luta pelo socialismo, é necessário combater certos movimentos de revolta nascidos de sentimentos subjetivamente puros, honestos e mesmo revolucionários, mas desempenhando *objetivamente* uma função reacionária, tais como o nacionalismo dos eslavos, no Império Áustro-Húngaro em 1848, que por ódio aos austríacos e aos húngaros ajudaram o imperador a reprimir os movimentos revolucionários de Viena e da Hungria, ou, para falar de um passado mais recente, a legião hindu que, por ódio à opressão inglêsa, concordou em auxiliar Hitler na sua luta contra a Inglaterra... Mas se, em casos semelhantes, pode haver dualidade, ela existe apenas no plano *afetivo*. A coerência conceitual não é absolutamente atingida, pois foi em nome da revolução de 1848, que se tivesse sido vitoriosa representaria um grande passo à frente no caminho do progresso, que Marx e sobretudo Engels tomaram posição contra os eslavos e foi em nome da luta antifascista contra Hitler e sem a menor simpatia pela dominação inglêsa nas Índias que os socialistas do mundo inteiro consideraram a legião hindu um fato negativo e nocivo.

É necessário ainda acrescentar que seria muito simplista reduzir essa posição ao célebre princípio de que "o fim justifica os meios", pois o pensador materialista e dialético sabe que *os meios agem também sôbre o fim,* que essa ação pode ser mais ou menos forte e que a partir de certo momento a quantidade se transforma em qualidade. Êle conhece muito bem os perigos de uma supressão da liberdade individual demasiadamente longa e é o primeiro a compreender a que ponto o fato de as condições concretas da luta de classes prolongarem a duração do período de transição, que é a ditadura do proletariado, complica os problemas *práticos* da realização do socialismo e arrisca pôr em causa a própria realização.

Seja como fôr, para o marxista, o fim e os meios constituem uma *totalidade estruturada e dialética,* da qual êle deve renovar cada vez a análise concreta, evitando os dois obstáculos opostos:

a) o maquiavelismo expresso no ditado "o fim justifica os meios";

b) o moralismo abstrato que se manifestaria como uma questão de princípio e de modo absoluto para certos valôres ou instituições a "liberdade", a "justiça" — independente de sua função no conjunto: o *fiat justitia pereat mundus.*

Vêem-se, assim, quais seriam as direções em que se poderia desenvolver um conjunto de regras de comportamento que, evidentemente, não seria uma ética das normas abstratas, dos imperativos categóricos e da boa vontade, mas um conjunto de regras de ação e de realização.

V

Passemos agora ao plano do pensamento teórico. Várias vêzes censurou-se o pensamento materialista e dialético de ser "cientifista", censura pouco fundamentada a menos que se queira simplesmente dizer que êle assume por princípio uma atitude positiva em face a *tôda* realização científica real confirmada pela realidade.

Seja como fôr, o humanismo materialista e dialético jamais reduziu a vida psíquica ao pensamento teórico e, ainda menos, o homem à razão. Filosofia da ação e da comunidade, é a filosofia de uma classe que quer *transformar* o mundo e que, visando suprimir tôda exploração, não tem mais, na sucessão dos fatos, nenhum interêsse em impedir uma tomada de consciência qualquer da realidade social ou um progresso qualquer das ciências da natureza. É por isso que o proletariado é a primeira classe na história que *pode* chegar a uma consciência verdadeiramente autêntica.

Precisamos dizer, porém, algumas palavras a respeito do fenômeno da ideologia. Coloquemos, em primeiro lugar, o problema no plano do ser individual e orgânico (todo ser *consciente,* mesmo isolado — Robinson em sua ilha, por exemplo — é um ser social). Se um animal ou um bebê aspiram a qualquer transformação do meio ambiente — para procurar alimento, por exemplo — é evidente que a adaptação mais precisa de seus mecanismos reflexos e instintivos a êsse meio

só lhes pode ser útil. Seria, no entanto, difícil dizer em que medida essa adaptação motora implica também em rudimentos de conhecimento dos objetivos visados e dos meios empregados.

A situação é radicalmente outra quando se trata de vários indivíduos que agem em conjunto, que *cooperam* na realização de um mesmo objetivo, pois para *comunicar*, para organizar a divisão do trabalho, o *pensamento*, o *mundo teórico*, se torna indispensável e sua existência, mesmo rudimentar, condiciona tôda cooperação. Só há cooperação onde há pensamento e vice-versa. No entanto, ainda aí *todo conhecimento real* do mundo exterior, que é um dos elementos da adaptação do grupo a seu meio, só pode ser útil e favorável à realização dos objetivos colimados.

A situação modifica-se outra vez quando nos encontramos diante de vários grupos de indivíduos cujos objetivos são diferentes ou mesmo antagônicos. Suponhamos que um dentre êsses grupos tenda a realizar na vida social uma transformação que outro grupo tem interêsse de impedir a qualquer preço. Do ponto de vista dêsse último, qualquer que seja a *verdade* ela não deve ser sabida e, sobretudo, não deve ser divulgada, pois ela pode favorecer a ação do grupo contrário.

Ora, mesmo no plano individual, é raro que as situações desagradáveis sejam olhadas conscientemente de frente e que o indivíduo se contente em não comunicá-las aos outros. Na maioria das vêzes produz-se o que em psicologia se chama de refluxo, isto é, uma modificação da consciência fazendo crer ao indivíduo coisas menos desagradáveis do que as que êle teria de admitir se o movesse *exclusivamente* a preocupação de conhecimento verdadeiro.

No plano dos grupos sociais as coisas são ainda mais acentuadas pois, à exceção de algumas unidades muito limitadas (chefes políticos, etc.), não são sociedades conscientemente organizadas que possam guardar um segrêdo e representar uma comédia para seus membros a fim de enganar o inimigo ou evitar a tomada de consciência dos membros do grupo contrário. Além disso, uma tal "má consciência" dos indivíduos que compõem o grupo seria um pesado entrave para a vida e a ação do próprio grupo. O fenômeno que, no plano social, corresponde ao refluxo é a *ideologia*; consiste

no fato de terem os homens, *absolutamente de boa fé,* tendência a deformar seus pensamentos e suas ações no sentido de fazê-los corresponder aos interêsses do grupo social a que pertencem.

Não há possibilidade de empreender aqui a análise dos processos psicológicos e sociais que asseguram a gênese e a manutenção das ideologias. Basta haver assinalado, em breves traços, a existência do fenômeno.

Acrescentemos, porém, que não há apenas ideologias reacionárias, mas também "ideologias" progressistas ou mesmo revolucionárias. As primeiras são em geral as dos grupos conservadores que têm interêsse em evitar qualquer transformação do estado de coisas existente, as segundas as das classes ascendentes ou mesmo revolucionárias que têm, entretanto, interêsse em evitar o conhecimento de certas realidades na medida em que êsse reconhecimento poderia, de imediato ou então mais tarde, favorecer a ação de uma classe ou de um grupo que deseja uma transformação ainda mais radical (como, por exemplo, o caso da burguesia em sua fase ascendente que, lutando pela igualdade jurídica dos cidadãos, deixava freqüentemente encoberta ou mesmo simplesmente ignorava a desigualdade econômica).

Ora, o proletariado é uma classe que tende à abolição da opressão e à realização de uma sociedade sem classes; não pode haver um grupo que deseje, depois dêle, realizar nenhuma transformação mais radical. É por isso que, se bem que sejam possíveis ideologias temporárias[1], o proletariado é, *através dos tempos,* a primeira classe que tende para um

[1] Sabemos que tais afirmações — indispensáveis em qualquer exposição *filosófica* e *geral* do pensamento materialista e dialético na medida em que elas constituem um elemento essencial dêste — parecem, nas sociedades ocidentais, dogmáticas e gratuitas.

A razão disto é evidente: fora algumas raras exceções — bem localizadas — as "ideologias temporárias" dominaram de fato a consciência efetiva das classes operárias ocidentais desde seu nascimento até hoje e provàvelmente continuarão dominando durante um tempo que poderá ser bem longo.

Além disso, mesmo se nos colocarmos *no plano das tendências,* a história das sociedades ocidentais mostra, nos últimos oitenta anos, não uma marcha para a consciência crescente da classe operária, como Marx esperava, mas, pelo contrário, um fortalecimento das "ideologias temporárias".

conhecimento verdadeiro e sem reservas tanto do mundo físico como do mundo social. É por isso que êle tem uma atitude positiva diante de todo resultado científico que aumenta nosso conhecimento da realidade e uma atitude absolutamente negativa em relação a tôdas as ideologias que negam no todo ou em parte o valor ou a importância da ciência.

Mas justamente em nome dêsse desejo de um conhecimento tão preciso quanto possível da realidade e do homem, o pensador materialista e dialético está também perfeitamente consciente das tendências "ideológicas" da ciência nas diversas épocas, inclusive a atual. Êle sabe que há uma tendência perigosa, sobretudo nas ciências humanas, a fazer abstração da ação do sujeito e a encarar as "leis" do mundo social atual como definitivas e eternas, conhece o perigo de reduzir tudo à quantidade e sobretudo o homem à razão e ao pensamento conscientes, sabe também que uma "experiência", uma "correlação" isolada de seu contexto, nada prova mesmo que se possa repeti-la várias vêzes com um certo número de variações possíveis, que fatos análogos têm, em contextos diferentes, significados exatamente contrários e que, quando se trata de fatos humanos, seu estudo só tem valor na medida em que se os enquadra no conjunto dinâmico das relações sociais e históricas de que fazem parte.

Das duas ideologias proletárias hoje mais importantes, uma, o *reformismo*, que aceita pràticamente a existência *indefinida* da sociedade dividida em classes, reforçou-se poderosamente no decorrer dêsse período, enquanto a outra, o *stalinismo* (para evitar qualquer mal-entendido deixemos claro que empregamos essa palavra no sentido ao mesmo tempo amplo e preciso *de subordinação dos interêsses imediatos das classes operárias dos países capitalistas aos interêsses imediatos das formações estatais de caráter proletário*) nasceu por volta de 1925-1926 e, desde então, fortaleceu-se poderosamente. Tudo isso com altos e baixos, naturalmente.

Resta dizer que, a nosso ver, essa evolução completamente contrária à que Marx previa não prova um êrro teórico fundamental de seu pensamento, mas apenas a necessidade de continuar e tornar mais preciso êste pensamento à luz das experiências posteriores.

A questão, contudo, continua aberta e não poderia ser resolvida sèriamente a não ser pela elaboração de uma série de estudos histórico-sociológicos *explicativos* das ideologias proletárias. Ora, se em certa medida Lênin, com sua teoria da aristocracia operária e sobretudo Fritz Sternberg, com sua teoria do imperialismo, nos forneceram *os primeiros elementos* de uma sociologia do reformismo, nada de sério foi feito até agora, que saibamos, para um estudo científico *explicativo* do stalinismo.

Em poucas palavras, defendendo sempre e por princípio a ciência positiva, êle sabe que cada etapa concreta do pensamento científico tem seus limites que êle se esforça não sòmente para conhecer como também para estudar em seus fundamentos que, estando freqüentemente no conhecimento insuficiente dos fatos, são também em outros casos de ordem sociológica ou lógica (na maioria das vêzes essas três ordens de fatôres interferem). Acrescentemos a título de exemplo que o materialismo dialético jamais foi mecanicista e que não é certamente em nome da física moderna e de suas leis estatísticas que se poderia combatê-lo.

É claro que também existe uma epistemologia materialista e dialética que não podemos desenvolver aqui. Suas teses fundamentais são: o caráter social e ativo de tôda vida consciente, a unidade entre o pensamento e a ação, entre sujeito e objeto, a *oposição dialética* e não metafísica e radical entre as diferentes formas da vida psíquica (razão — afetividade — vontade).

O humanismo materialista e dialético comporta, enfim, uma estética? Acreditamos que sim, mas o problema é demasiado complexo para ser abordado aqui. Contentemo-nos em dizer que essa estética toma por critério a totalidade da obra de arte, sua coerência interna e a concordância entre a forma e o conteúdo. Digamos ainda que ela nos parece implicar — como para o direito, a economia ou a religião — no desaparecimento da arte enquanto fenômeno autônomo, isolado dos demais domínios da vida social, numa sociedade sem classes. Não haverá provàvelmente mais arte separada da vida porque a vida terá ela mesma um estilo, uma forma na qual ela encontrará sua expressão adequada.

É claro, finalmente, que há uma unidade perfeita entre as teses que acabamos de enumerar no plano prático, epistemológico e estético.

VI

Tudo isso nos parece fornecer resposta à questão formulada no início dêste estudo. O humanismo materialista

e dialético é uma filosofia em parte já formulada nas obras clássicas de seus fundadores, mas que os pensadores contemporâneos que se proclamam seus adeptos devem desembaraçar completamente e desenvolver.

Para terminar é necessário ainda dizer algumas palavras a respeito da ordem de idéias seguida no presente estudo. Escrito para leitores formados na tradição racionalista ou empírica, o plano que adotamos é contestável na medida em que êle mesmo é o menos dialético possível. Com efeito, êle segue a regra cartesiana "de dividir cada uma das dificuldades em quantas parcelas forem possíveis... de conduzir por ordem seus pensamentos começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para subir pouco a pouco como que por degraus até ao conhecimento dos mais complexos".

Ora, o pensamento dialético, por princípio, rejeita essa ordem. Êle se opõe ao racionalismo cartesiano não apenas pelo conteúdo do que ensina, como também pelo método que preconiza, pois parte da idéia da totalidade e afirma que as partes não podem ser compreendidas nelas próprias, fora de sua relação com o todo, do mesmo modo que o todo fora das partes que o constituem, o que explica a permanente oscilação entre as visões de conjunto e as análises de detalhes que caracterizam as obras de Hegel e Marx.

Trata-se evidentemente de um método mais difícil de realizar e de se fazer compreender do que o método analítico e linear do racionalismo, mas a ciência e a filosofia não conhecem caminhos fáceis, do mesmo modo que a vida e a ação.

1947

Materialismo Dialético e História da Filosofia

O MATERIALISMO dialético é uma concepção global do homem e do universo; como tal, êle se contrapõe a grande número de concepções diferentes, ou mesmo opostas. A história da economia política, da sociologia, da filosofia nos últimos oitenta anos é abundante em argumentos favoráveis ou contrários ao materialismo dialético e grande número dessas discussões não visa ao conjunto dessa filosofia, mas sim apenas, de maneira implícita ou explícita, alguns de seus aspectos.

Trata-se, aliás, das discussões mais fecundas, pois o valor de uma doutrina é medido por seu caráter operativo, pela possibilidade que ela oferece de melhor compreender os aspectos essenciais da vida humana e do universo.

Ora, um dos pontos mais controvertidos do materialismo dialético foi, sem dúvida, sua maneira de encarar a história

do pensamento e da arte. É a respeito dêsse problema que pretendemos desenvolver aqui algumas breves observações.

O melhor processo para defender um método é, indubitàvelmente, aplicá-lo; e, se queremos provar a superioridade do materialismo dialético, o modo mais simples seria provar realmente que êle nos permite, mais do que um método idealista, compreender melhor o pensamento de Descartes ou de Kant, de Leibnitz ou de Spinoza.

Infelizmente, para empregar um método, é necessário, antes de tudo, saber de maneira mais ou menos precisa em que êle consiste e é exatamente isto que nos parece longe de estar esclarecido. Não há dúvida de que as obras de Marx, Engels, Lênin, Lukàcs desenvolveram e aplicaram magistralmente o método dialético a tôda uma série de problemas concretos. As controvérsias posteriores, no entanto, parecem ter colocado o problema num plano que o deforma totalmente.

Isso porque tais controvérsias giraram quase exclusivamente em tôrno de uma só questão: a do papel preponderante da vida econômica na origem dos grandes sistemas filosóficos e das grandes obras de arte; e poder-se-ia crer que basta estar de acôrdo com isso para ser partidário do materialismo dialético (o que é falso) e estar em desacôrdo para ser idealista (o que, por seu lado, é correto).

A dependência dos grandes sistemas filosóficos e das grandes obra de arte à base econômica é, sem dúvida, uma realidade, mas, de um lado, ela nada tem de unilateral (Marx e Engels ressaltaram freqüentemente também a influência inversa dos fatôres ideológicos e espirituais sôbre a economia) e, de outro, ela é extremamente complexa, indireta e encoberta e sobretudo nada tira da realidade própria da obra filosófica ou artística estudada. Além disso, longe de constituir o trabalho essencial do historiador marxista, o patenteamento dessa dependência é, ao contrário, o coroamento de seu esfôrço, coroamento que lhe permite reintegrar a história do pensamento — provisòriamente abstraída da vida social — na realidade concreta de uma sociedade e de uma época. Isso, no entanto, pressupõe longo trabalho prévio.

Ora, centralizada nesse ponto único, a discussão a favor ou contra o materialismo histórico acarretou conseqüências nefastas para a compreensão do problema, pois não só se tornava muito fácil a seus adversários defender o idealismo

provando que a explicação econômica, ainda que fundamentada, não esgotava o essencial do fenômeno, como porque êsse deslocamento da discussão levou grande número de marxistas a consagrar atenção desmesurada, e, às vêzes, exclusiva ao determinismo econômico, negligenciando totalmente o conteúdo e a natureza própria das obras que pretendiam estudar.

Todo marxista sério pode fàcilmente reconhecer que alguns trabalhos idealistas, na medida em que conseguem restabelecer no todo ou em parte o pensamento de um filósofo, podem, *sem ser completos,* ser mais válidos que tôda uma série de explicações econômicas prematuras e superficiais, *ainda que exatas em partes,* que se atribuem materialismo histórico.

Se, na realidade, o materialismo histórico, para opor-se ao idealismo nesse terreno, só dispusesse de suas explicações econômicas, pouco haveria, e o historiador sério poderia afirmar que se contentava em estudar o pensamento, simplesmente deixando à sociologia o estudo de sua determinação econômica e social.

Parece-nos, contudo, que o problema do método em história da filosofia deve antes ser colocado em outro plano, qual seja, o do estudo *imanente* dos sistemas, e então deve-se indagar se, nesse terreno, há ou não uma superioridade do método dialético.

Em 1923, o mais importante filósofo marxista contemporâneo, Georg Lukàcs, escrevia num ensaio[1]:

"Não é a predominância dos motivos econômicos na explicação da história que distingue de modo terminante o marxismo da ciência burguesa; é o ponto de vista da totalidade. A categoria da totalidade, a predominância universal e determinante do todo sôbre as partes constitui a própria essência do método que Marx emprestou de Hegel e transformou de maneira a fazê-lo a fundamentação original de uma ciência inteiramente nova... *A predominância da categoria da totalidade é o suporte do princípio revolucionário na ciência".*

É exatamente nesse princípio que nos parece consistir, no terreno da história da filosofia, assim como em todos os

1 GEORG LUKÀCS, *Geschichte und Klassenbewustsein.* Berlim, Malik-Verlag, 1923, pág. 39.

demais domínios do pensamento, a superioridade do materialismo dialético. E é partindo daí que pretendemos abordar aqui, em breves traços, alguns aspectos dos problemas fundamentais da história da filosofia: seu objeto, seus critérios, seu método.

I

À primeira vista, o objeto da história da filosofia pode parecer claro: é o pensamento dos grandes filósofos. Mas, a partir do momento em que se trata de organizar a lista dos pensadores aos quais temos o direito de conceder essa qualidade, basta a menor reflexão para surgirem os tropeços.

Não há dúvida de que Platão, Aristóteles, Descartes, Spinoza, Kant e alguns outros figuram na lista. Mas isso não passa de uma enumeração empírica e, como tôdas as outras ciências, a história da filosofia não terá definido seu objeto senão quando tiver estabelecido um critério geral que lhe permita afirmar, mais ou menos com certeza, que um pensamento é filosófico ou não e por que.

Basta citar alguns outros nomes para ver as dificuldades contra as quais nos chocamos. Em primeiro lugar, o do próprio Marx. Na maioria das histórias da filosofia êle nem sequer é mencionado, ou tem lugar menor que Victor Cousin ou Royer-Collard. E, se deixamos de lado o caso de Marx, cujo estudo é talvez prejudicado por preconceitos políticos conscientes ou inconscientes, será que o problema é absolutamente claro em relação a Santo Tomás, Pascal, Jacob Böhme, ou Kierkegaard? E, atualmente, a epistemologia implícita[1] das obras de Jean Piaget e os estudos de George Lukàcs serão menos filosóficos que as obras de Heidegger, Jaspers ou Croce?

No fundo, nesse terreno, a maior parte dos estudos mais conhecidos está impregnada de um subjetivismo assaz problemático. Encontramos em tôda parte aquêle punhado de

[1] Êste artigo foi escrito em 1947. Mais tarde Jean Piaget publicou a "Introdução à Epistemologia Genética", 3 vols. PUF, 1951.

grandes nomes consagrados pela história, enquanto que, para os demais, é a simpatia do autor ou a celebridade dos escritores que decide do lugar e do pêso a conceder-lhes. Às vêzes, alguns escritores são mantidos durante longo tempo após sua morte, como Jakob Böhme e Kierkegaard, enquanto outros desaparecem paulatinamente dos manuais ou mantêm um lugar cada vez mais restrito, como Victor Cousin, Royer-Collard, E. von Hartmann, etc...

Para cada caso isolado encontra-se uma ou outra justificação, mas apenas raramente se estabelece um critério geral, o que é, a nosso ver, uma das principais debilidades do estado atual dessa ciência.

Se, no entanto, a história da filosofia pôde desenvolver-se, se a lista dos autores estudados nos diferentes manuais é mais ou menos idêntica, a razão está em que existe, logo veremos, um mecanismo *social* assegurando uma seleção mais ou menos rigorosa e que determina, o mais freqüentemente de modo inconsciente, a escolha dos historiadores. Pois, o que está em causa aqui, é a concepção mesma da natureza da obra filosófica.

Se o pensamento é uma criação individual sem vínculos *essenciais* com o resto da vida social e da realidade, não há como saber, em nome de qual critério, ter-se-ia o direito de emitir um julgamento de valor e afirmar que o pensamento de Kant é mais filosófico do que o de Jacob, ou o de Descartes mais filosófico do que o de seus professôres de *la Flèche*.

No máximo é possível, nessa hipótese, socorrer-se de dois critérios: a originalidade e a influência[1]. Mas esta última é um fato *social* que por outro lado é preciso ser explicado e a originalidade nos levaria a extravagâncias sôbre as quais é inútil insistir aqui.

O ponto de vista dialético, por sua vez, é claro. O critério que permite distinguir um pensamento realmente filosófico de outro que não o é decorre da própria natureza dêsse pensamento. A filosofia é uma tentativa de *resposta conceitual aos problemas humanos fundamentais*, tal como êles se apre-

[1] Parece-nos evidente que o rigor *lógico* não pode ser invocado como critério em favor de um pensamento individual por essência, pois: a) a lógica é um fato social; b) ela só tem um valor social.

sentam em certa época numa determinada sociedade. É preciso ainda acrescentar que êsses problemas são em número limitado e que a época e o país — isto é, as circunstâncias sociais — determinam apenas:

a) aquêles que, num certo momento da história, passam para o primeiro plano e assumem um lugar importante nas preocupações dos pensadores;

b) os que, ao contrário, são relegados a segundo plano ou mesmo desaparecem da consciência;

c) a forma *concreta* que êsses problemas fundamentais e gerais assumem num determinado instante e num determinado lugar.

Ao conjunto dêsses problemas há três espécies de respostas importantes para a cultura humana:

a) as respostas *conceituais* e *abstratas*, a filosofia;

b) as respostas *sensíveis* e *concretas*, a arte[1];

c) as respostas *práticas*, a ação.

E agora chegamos ao que nos parece fundamental para a questão que tratamos. As respostas que um pensador dá aos diferentes problemas com que depara não são independentes umas das outras e, mais ainda, nem mesmo são independentes da maneira pela qual êle encara as questões mais periféricas e subordinadas que inevitàvelmente êle encontra em seu caminho. *Entre as maneiras de encarar as mais diferentes coisas, entre as respostas que o pensador dá às questões mais afastadas, existe um vínculo que faz do conjunto dessas respostas e dessas maneiras de ver uma totalidade, ou, pelo contrário, um amontoado eclético de fragmentos esparsos.* No primeiro caso, êsse pensamento é filosófico; no segundo não o é.

[1] É essa comunidade de problemas e às vêzes de respostas, em têrmos filosóficos, essa comunidade de visão do mundo, que explica o parentesco que encontramos a cada época entre as obras dos grandes artistas e as dos grandes pensadores. (Basta pensar nos pares: Descartes-Corneille, Pascal-Racine, Kant-Schiller, Schelling-românticos alemães, Hegel-Goethe).

Mas, é necessário repeti-lo, ao lado do parentesco que a cada época une os pensamentos e as obras de arte, há também o que os separa: o caráter *conceitual* e *abstrato* de uns, o caráter *sensível* e *abstrato* de outras.

Dito isto, talvez possamos compreender melhor a posição materialista. As novas concepções do mundo não aparecem sùbitamente por uma intuição de gênio. São necessárias transformações lentas e graduais na antiga mentalidade para permitir à nova constituir-se e superá-la. Semelhantes transformações não podem jamais ser obra de um só homem, pois as dificuldades afetivas, lógicas e materiais que êle deveria superar ultrapassam em muito as fôrças de um indivíduo isolado. É necessário um grande número de esforços dirigidos no mesmo sentido e que às vêzes se estendem através de várias gerações. Numa palavra, é necessário haver uma *corrente social* e o filósofo nada mais é que o primeiro homem a exprimir de modo mais ou menos *conseqüente* essa nova concepção do mundo em face dos problemas fundamentais que se apresentam aos homens dessa sociedade, *o primeiro a constituir a nova visão do mundo em totalidade no plano do pensamento conceitual.*[1]

E agora podemos compreender também a importância *inegável,* mas relativa, dos dois fatôres acima mencionados — a originalidade e a influência.

A originalidade é sem dúvida uma condição *necessária,* mas não é *suficiente.* Descartes e Kant são filósofos. Os discípulos mais fiéis e os menos originais de Descartes e de Kant têm sem dúvida um pensamento filosófico, sem serem, por isso, filósofos êles próprios; inversamente, um pensador "original" não é filósofo a menos que preencha a condição mencionada.

Quanto à influência, trata-se de um fenômeno *social* que se explica exatamente pela definição que enunciamos para o pensamento filosófico. Pois, se no momento da publicação da obra, um sem-número de circunstâncias diversas — de resto também sociais — pode decidir de seu êxito e

[1] Poderiam acusar-nos — erradamente — de abandonar o marxismo colocando a filosofia no plano do pensamento conceitual. Marx escreveu: "Os filósofos contentaram-se em interpretar o mundo; é tempo de transformá-lo".

Seria realmente compreender muito mal o pensamento de Marx. Exigir a unidade do pensamento e da ação não quer absolutamente dizer que se nega o pensamento como tal, nem que se está pronto a abrandar seu rigor. É em nome mesmo dêsse rigor que Marx exige a unidade entre o pensamento e a ação.

sua celebridade, a longo prazo apenas as obras em que certas posições fundamentais se acham expressas *de maneira mais ou menos conseqüente,* as obras que desvendam ao leitor aquilo que êle há muito pensava "sem saber", as obras que lhe dão consciência das implicações de sua própria visão do mundo, só essas podem manter através dos tempos sua influência e sua ação.

É por isso que, como já dissemos, fiando-se na celebridade e na sobrevivência através dos tempos, os historiadores racionalistas, empiristas ou ecléticos da filosofia puderam fazer, de modo geral, pelo menos uma escolha precisa e aceitar em suas obras se não todos (veja-se o caso de Marx, contra quem os preconceitos políticos ainda atuam), pelo menos a maioria dos grandes pensadores do passado.

II

Em seguida ao problema de seu objeto, a segunda questão que se apresenta à história da filosofia é a de seus julgamentos de valor. Pois, enfim, trata-se de definir a tarefa do historiador.

Nesse terreno, dois obstáculos o esperam, dois obstáculos que Jean Piaget assinalou como presentes tôdas as vêzes que o pensamento se encontra a braços com uma nova série de dificuldades: o fenomenismo e o egocentrismo. O primeiro consiste em querer abordar o fenômeno como tendo *objetivamente* o aspecto que êle apresenta à nossa perspectiva individual; o segundo em querer impor-lhe nossos próprios desejos e nossos próprios julgamentos de valor.

No caso concreto, o fenômeno são as obras que o historiador estuda. Êle pode contentar-se em resumir as idéias fielmente, tal como elas se oferecem à leitura, como se cada uma fôsse uma entidade independente, seu conjunto apenas ligado. Existe, por exemplo, grande número de obras que tratam a teoria crítica do conhecimento, a moral e a estética kantianas como três doutrinas, interessantes sem dúvida, mas apenas ligadas em conjunto.

Deixemos de lado o fato de que, nesse caso, mesmo se seu método se justificasse, o historiador não passaria de mero intermediário entre o pensador original e o leitor muito preguiçoso para dirigir-se diretamente às fontes e coloquemos o único problema importante: o do valor objetivo de seu trabalho. Não acreditamos que tal valor seja muito grande, pois seu estudo permanece absolutamente exterior à obra que pretende estudar. As obras de um pensador nada mais são que a expressão de uma concepção unitária e total do mundo e só é possível compreendê-las realmente a partir do instante em que se conseguir captar a estrutura do conjunto e compreender cada obra como parte de um todo, dentro do qual ela tem uma função e uma importância precisas que é necessário estabelecer.

Além disso, essa história puramente descritiva carece naturalmente de um sistema *fundamentado* de julgamentos de valor. Em nome de que, por exemplo, tais historiadores podem afirmar, como o fazem habitualmente, sem tentar captar a unidade e o conjunto do pensamento kantiano, que a estética e a analítica transcendentais são mais importantes do que a dialética?[1] E, menos ainda, em nome de que podem afirmar que Kant é um pensador filosófico mais importante do que Fichte? Ou Descartes um pensador mais importante do que Malebranche?

A história da filosofia corre o risco, assim, de transformar-se numa série de resumos alinhados uns ao lado dos outros, como pérolas de um colar e ligados entre si por um fio exterior a cada um (ordem cronológica, vontade do historiador, etc.)

O perigo oposto seria tentar julgar o valor das obras filosóficas *exclusivamente* em relação à "verdade", isto é, às convicções do historiador. Tal método que, por motivos que não analisaremos aqui, é perfeitamente justificável, *se*

[1] Num estudo sôbre Kant tentamos mostrar que o tema fundamental de sua obra é a aspiração do homem a uma totalidade que êle jamais pode atingir, e diante da qual êle não pode nem renunciar, nem resignar-se, nem evadir-se pelo sentimento e o sonho.

Ver LUCIEN GOLDMANN, *A Comunidade Humana e o Universo em Kant*, PUF. Na edição da Civilização Brasileira com o título: *Origem da Dialética.*

bem que incompleto, quando se trata de história das ciências, constitui um êrro radical em história da filosofia, assim como em história da arte.

A filosofia e a arte, como disse Lukàcs num livro publicado em 1910[1], constituem "formas", ou seja, expressões de certas concepções do mundo, de certas maneiras de sentir o homem e o universo e seu valor não reside *apenas* no elemento de verdade que encerram, mas também na conseqüência com que elas exprimem essa concepção.

Uma crítica julgando a obra de Descartes, de Kant ou de Spinoza apenas em relação à "verdade", isto é, às convicções idealistas ou materialistas do historiador, seria não só ingênua e simplista, como ainda deformaria por seu prisma de visão o próprio pensamento do autor que ela estuda. (O problema é, de resto, muito complexo, pois estando a filosofia numa posição intermediária entre a arte — que como ela exprime uma certa visão do mundo — e a ciência — que, como ela, apresenta um caráter teórico e conceitual — o critério da verdade reveste-se aí de importância maior do que na história da primeira e menos exclusivo do que na da outra).

Seja como fôr, o essencial para a história da filosofia é, a nosso ver, tornar sua crítica *imanente* ao sistema que ela estuda.

Que deve ela fazer para consegui-lo? Em primeiro lugar estabelecer o conjunto, a totalidade do sistema. Isto quer dizer encontrar o tema ou os temas fundamentais a partir dos quais a obra do filósofo se torna mais ou menos coerente e unificada. Se o historiador não alcança fazê-lo, tal fracasso é devido a apenas duas razões: ou a obra que êle quer estudar é essencialmente eclética e, nesse caso, ela não tem lugar numa história do pensamento filosófico, ou é êle próprio que ainda não conseguiu captar o pensamento do filósofo e empreende um caminho falso. Em todo caso, grande número de "insuficiências", "contradições" e "sobrevivências históricas" que os historiadores descobrem nos grandes pensadores do passado nada mais são, na maioria dos casos, do

[3] Georg von Lukàcs, *Die Seele und die Formen.* Berlim, 1910.

que os resultados da "insuficiência" de seu próprio método.[1] Quando se usam lentes deformantes, vê-se um mundo deformado; mas é preciso haver-se com as lentes e não com o mundo.[2]

Contudo, mesmo descobertos, por fim, os temas fundamentais do pensamento de um filósofo e o sistema desenvolvido a partir dêsses temas, a tarefa do historiador está longe de terminada; poder-se-ia mesmo dizer que ela acaba de começar.

Pois o que êle deve realizar agora é uma *crítica imanente* do pensamento do filósofo, crítica imanente em relação às premissas dêsse pensamento e às tarefas que êle se propõe.

Examinemos por enquanto em que devem consistir êsses dois aspectos da crítica imanente.

I — O primeiro é a crítica do sistema no que diz respeito a suas próprias premissas. Já dissemos que os grandes sistemas filosóficos são *mais ou menos* coerentes e essa expressão "mais ou menos" não foi escrita casualmente. Os filósofos realmente conseqüentes são extremamente raros e isso por motivos fáceis de compreender. O filósofo é um pensador de gênio que consegue pela primeira vez cristalizar no plano conceitual os elementos esparsos de uma nova visão do mundo e com êles montar um conjunto coerente, uma totalidade. Mas, nessa tarefa, dois elementos de origem oposta intervêm para impedi-lo de ir até ao extremo limite da coerência:

1) A sobrevivência nêle mesmo de grande número de elementos da antiga concepção. Nos pontos principais a brecha é aberta, mas as ruínas da antiga forma de pensamento subsistem, o mais freqüentemente sôbre um número mais ou menos grande de problemas subordinados. Basta citar alguns exemplos: Hume realizando por seu ataque contra a causalidade uma das principais etapas no desenvolvimento do empirismo, mas mantendo ainda a crença no valor absoluto do raciocínio matemático, crença que constitui flagrante incon-

[1] Nem todos, contudo. Há, como mostraremos adiante, contradições e sobrevivências históricas *reais*, cuja análise constitui precisamente uma das principais tarefas do historiador.

[2] O caso é particularmente evidente em tudo que concerne à dialética transcendental em Kant: a coisa em si, o intelecto arquétipo, o bem supremo.

seqüência numa visão empirista do mundo que Kant, aliás, assinalou pròdigamente, mas inconseqüência que parece ser uma contradição interna da maioria dos sistemas empiristas, de vez que a encontramos até nas formas mais extremas do empirismo moderno, nos trabalhos da Escola de Viena. Assim, ela deve ter raízes mais profundas, fato que a história da filosofia deveria tentar elucidar.

Outro exemplo é o de Descartes, de Fichte e de Gassendi, mantendo todos três de modo absolutamente sincero sua fé num Deus transcendente, se bem que o individualismo — racionalista, voluntarista e sensualista — que êles representam seja talvez a única filosofia realmente atéia que existiu na história. Na célebre querela do ateísmo, Fichte tinha sem dúvida razão ao alegar a sinceridade de sua fé, mas seus adversários tinham ainda mais ao alegar as conseqüências imanentes de seu sistema, que são mais importantes do que as inconseqüências pessoais do pensador.

Também em Kant, um dos pensadores mais sistemáticos, encontra-se uma inconseqüência resultante das circunstâncias concretas em meio às quais êle vivia. Como procuramos mostrar numa obra a êle dedicada, essa inconseqüência não se situa certamente onde em geral se a procura, na dialética transcendental, ou nas teorias da coisa em si e do bem supremo, que são, pelo contrário, elementos essenciais e constitutivos de sua visão, mas antes na forma sistemática de suas obras. O estilo de Kant é preciso e claro e, em algumas obras não filosóficas, até agradável. Entretanto, todo mundo sente que suas obras filosóficas são mal escritas, que apresentam graves defeitos de estilo. Ora, essa impressão nos parece vir simplesmente do fato de existir na obra kantiana uma contradição entre o conteúdo e a forma, entre as idéias fundamentais e sua expressão. Kant é na Europa, com Pascal e, apenas *em certa medida,* com Nietzsche o filósofo da visão trágica do mundo, visão essa em que um dos temas fundamentais é a impossibilidade de o homem atingir a totalidade. Ora, nada é mais contraditório do que apresentar essa filosofia sob a forma do todo perfeitamente realizado de uma exposição sistemática. Pascal, que era um grande artista. sentiu êsse obstáculo e, apesar de sua intenção consciente de escrever uma apologia, nunca acabou seus *Pensamentos.* Nietzsche escolheu deliberadamente seu estilo fragmentário.

Kant, o pensador mais rigoroso, o menos artista dos três, construiu sem nenhum compromisso o edifício de seu pensamento, mas manteve inteiramente a forma tradicional da exposição sistemática e universitária. É necessário ir aos volumes de escritos póstumos para constatar que, em seu trabalho preparatório, em seus rascunhos e papéis não destinados à publicação, isto é, em suas manifestações espontâneas, o pensamento de Kant assume a mesma forma de fragmentos aforísticos que tanto admiramos em Pascal e em Nietzsche.

Diante de tôdas essas inconseqüências, o historiador deve, através de uma crítica imanente, restabelecer a real importância das diferentes partes da obra do filósofo. Deve mostrar que o que é verdadeiramente cartesiano em Descartes não é sua teologia agostiniana, mas a doutrina da evidência, idéias claras e distintas, da dualidade da alma e do corpo e também sua física mecanicista e sua geometria analítica; que o que há de realmente fichteano na obra de Fichte é a doutrina da *Tathandlung* e não sua filosofia religiosa; que o que há de autênticamente kantiano em Kant é sua epistemologia (inclusive a coisa em si e o intelecto arquétipo), sua moral (inclusive a doutrina do bem supremo), sua estética, sua filosofia religiosa e não a forma sistemática em que êle redigiu suas obras.

2) Fora dessas inconseqüências que qualificamos de sobrevivências históricas, de concessões conscientes ou inconscientes do filósofo, às fôrças sociais ou às idéias dominantes da sociedade em que êle vive, há outras cuja fonte é exatamente oposta, pois são provenientes justamente da fôrça do pensamento, por assim dizer da envergadura do pensador. A maioria das concepções do mundo, levadas ao extremo, acarreta absurdos ou contradições flagrantes com a realidade e o filósofo, que busca a verdade antes de tudo, pára e recua diante de tais paradoxos evidentes e prefere a inconseqüência.

São abundantes os exemplos. A união entre alma e corpo em Descartes, a importância que, apesar de seu racionalismo e da teoria das idéias inatas, êle concede à experiência, o formalismo apriorístico da lógica e das matemáticas entre os empíricos (desde Hume até à escola de Viena).

Insistiremos um pouco sôbre um só exemplo, talvez menos importante, mas extremamente característico.

Uma das conclusões mais difíceis de sustentar do racionalismo (assim como do empirismo) é sem dúvida a independência completa na qual, por suas concepções, o indivíduo permanece em relação aos outros homens. Esbarrando nessa dificuldade, um dia Descartes escreveu — com muitas reservas, é verdade — à princesa Elisabeth uma das passagens mais anticartesianas saídas de sua pena: "...há ainda uma verdade cujo conhecimento me parece muito útil: se bem que cada um de nós seja uma pessoa isolada das demais e tendo, por conseguinte, interêsses de algum modo diferentes dos do resto do mundo, devemos contudo pensar que não saberíamos sobreviver sòzinhos e que somos, com efeito, uma das partes do universo e ainda mais particularmente uma das partes dessa terra, uma das partes dêsse Estado, dessa sociedade, dessa família à qual estamos ligados pelo domicílio, por juramento, por nascimento. E é sempre necessário preferir os interêsses do todo de que se é parte, aos de sua pessoa em particular..." (carta de 15 de setembro de 1645); seguem-se novas reservas, "todavia com medida e discrição".

Elisabeth, no entanto, extremamente fina e inteligente, que já havia pôsto em relêvo a impossibilidade da união entre alma e corpo no sistema cartesiano, sente também aí a impossibilidade de integrar tal afirmação no cartesianismo. E suas indagações obrigam Descartes a voltar sôbre sua afirmação inicial: "Confesso ser difícil medir exatamente até onde a razão manda que nos interessemos pelo público; mas também não é uma coisa em que se precise ser muito exato: basta satisfazer a consciência e nisso se pode deixar bem intervir sua inclinação. Porque Deus estabeleceu de tal forma a ordem de coisas e uniu os homens em tão estreita ligação que, mesmo que cada um puxasse tudo para si próprio e não tivesse nenhuma caridade pelos outros, ainda assim não deixaria de empregar-se comumente por êles em tudo que estivesse a seu alcance, contanto que usasse de prudência, principalmente se vivesse num século em que os costumes não fôssem corrompidos" (carta de 6 de outubro de 1645).

Assim, nesse caso, o problema é claro. Pois, graças às objeções da princesa Elisabeth, Descartes mesmo voltou às conseqüências internas de seu sistema. Mas a intervenção de Elisabeth é no fundo acidental e, sem ela, uma análise superficial teria podido, apoiada num texto autêntico, negar o ca-

ráter atomista do racionalismo cartesiano e nêle encontrar elementos de dialética.

O papel do historiador é, pelo contrário, distinguir no conjunto da obra o que está de acôrdo ou, inversamente, oposto às idéias fundamentais do sistema, desvendar as inconseqüências e contradições eventuais e também tentar descobrir nos epígonos, mais preocupados com o sistema do que com a verdade, as conclusões diante das quais o Mestre recuara. Dar-se-iam assim os primeiros passos no caminho de uma crítica *imanente*, não só dêste ou daquele pensador concreto, mas também de sua posição filosófica levada às últimas conseqüências, o que é muito importante.

II — Até aqui falamos sobretudo das inconseqüências dos pensadores; agora é preciso falar das fraquezas internas de certos pontos de vista. Pois o que o historiador deve compreender não é apenas por que êsse ou aquêle filósofo deu essa ou aquela resposta a certos problemas, mas também — e *a questão não tem importância menor* — por que êle ignorou totalmente outros problemas fundamentais referentes ao homem e ao universo. O mais comum, com efeito, quando se trata de grandes filósofos, é que é justamente o rigor de seu pensamento que os torna cegos diante de certas questões; mostrando isso, o historiador contribui com mais uma prova *imanente* da insuficiência de certos pontos de vista.

Também aí os exemplos são numerosos. O individualismo racionalista ou voluntarista conseqüente, negando o valor dos dados sensíveis, não pode ter nenhuma compreensão para o problema da arte e da beleza. É por isso que não há uma estética cartesiana ou fichteana. Do mesmo modo, reduzindo o passado a um êrro que se necessita superar, o racionalismo não comporta nenhuma filosofia da história. Já dissemos que foi apenas por inconseqüência que Descartes pôde estabelecer uma filosofia religiosa. Inversamente, a filosofia romântica, aspirando, como ideal, à identidade afetiva entre sujeito e objeto, desaguou afinal de contas numa completa incompreensão a respeito das relações entre os homens e o universo no plano da separação relativa entre sujeito e objeto, da ação e do pensamento como valôres universais. O intuicionismo compreenderá melhor e superestimará sempre os valôres individuais, familiares ou nacionais em relação aos valôres humanos e universais.

Poderíamos continuar por muito tempo essa enumeração. O que nos interessava, porém, era mostrar que há aí um campo importante de crítica imanente que o historiador não tem o direito, em caso algum, de negligenciar.

E agora, depois de haver enumerado os quatro pontos essenciais (há vários outros) a considerar para qualquer estudo histórico:

1) restabelecimento da totalidade coerente do pensamento estudado;

2) análise das inconseqüências individuais do pensador devidas à sobrevivência das antigas formas de pensamento a respeito de certos pontos subordinados ou a concessões diante dos podêres estabelecidos (Igreja, Estado);

3) análise das inconseqüências individuais do pensador devidas ao desejo de eliminar os paradoxos e os conflitos muito flagrantes com a realidade;

4) análise dos limites imanentes da visão do mundo representada pelo pensador estudado,

vamos abordar o problema do método, graças ao qual se pode esperar realizar essa tarefa.

III

Deve ficar claro, desde logo, que absolutamente não temos a intenção de expor aqui o método dialético em seu conjunto, nem mesmo em seus elementos essenciais. Nós nos propomos apenas abordar um problema preciso, o da tipologia.

Êsse não é, aliás, um problema específico da história da filosofia. Êle se apresenta de modo mais ou menos semelhante nas outras ciências físicas ou humanas. Pois em tôda parte o pesquisador se encontra diante de uma realidade muito complexa para poder abordá-la diretamente, tal como se apresenta no plano do fenômeno, o que o obriga a tentar desembaraçar a ação de diversos fatôres, a estrutura do conjunto, as causas e os efeitos dos fenômenos.

É por isso que êle deve trabalhar sempre sôbre uma realidade simplificada e "esquemática". Nas ciências experi-

mentais — física, química, biologia — o sábio cria artificialmente no laboratório essa realidade simplificada que, em seguida, estuda experimentalmente. Em astronomia, por uma exceção única no gênero, o dado sensível coincide mais ou menos com a realidade esquemática.

Nas ciências não experimentais a esquematização se faz hipotèticamente, sem que por isso seja menos indispensável. Basta pensar na lógica formal em relação ao pensamento real, nos tipos sociológicos da "sociedade feudal" ou da "sociedade capitalista" em sociologia, na sociedade "puramente capitalista" de Marx, ou no *homo economicus* na economia em relação à realidade social concreta, nas superfícies e nas leis da geometria euclidiana em relação às superfícies empíricas.

É certo que jamais houve, na realidade, um homem vivo cujo pensamento tenha sido estritamente idêntico às leis da lógica formal, uma sociedade "feudal" pura, uma economia "puramente capitalista" ou um quadrado perfeito. Entretanto, tôdas essas esquematizações são absolutamente indispensáveis para o trabalho efetivo da ciência e para permitir que esta se aproxime e possa compreender a realidade concreta em tôda sua riqueza.

Em história da filosofia a situação é análoga. Com uma diferença, porém, pois aqui os tipos esquemáticos não são apenas instrumentos de trabalho indispensáveis, destinados a nos ajudar a compreender o pensamento que pretendemos estudar, mas são também padrões, unidades de valor em relação às quais devemos julgar a conseqüência filosófica dêsse pensamento. Seja como fôr, há certo número *limitado* de visões típicas do mundo, o racionalismo, o empirismo, o panteísmo, o misticismo intuicionista, o individualismo voluntarista, a visão trágica, a posição dialética, idealista ou materialista etc., as quais, antes de tudo, devem ser separadas e elaboradas com tôdas as conseqüências que cada uma delas acarreta. Pois, como já dissemos, êsses tipos constituem instrumentos indispensáveis para compreender e julgar de um ponto de vista *imanente,* tanto o conjunto quanto os detalhes da obra de cada pensador individualmente.

A maioria dêsses "tipos" é, há muito, conhecida dos historiadores da filosofia, que dêles se servem de maneira explícita ou implícita. Permitimo-nos apenas mencionar que, no

século XX, Georg Lukàcs enriqueceu de modo essencial a tipologia filosófica e literária:[1]

I) aclarando "tipos" antes mal conhecidos — a visão trágica do mundo, a visão do ensaio, a visão do romance — e fornecendo assim, entre outros, instrumentos preciosos para a compreensão de pensadores como Montaigne, Kant e Pascal;

II) desenvolvendo elementos pouco estudados nas concepções do mundo já conhecidas, mostrando, por exemplo, o parentesco em alguns pontos essenciais do racionalismo e do empirismo que pareciam totalmente opostos;

III) mostrando que o problema da comunidade, das relações do homem com os outros homens constitui o ponto fundamental a partir do qual se deduzem os demais elementos na maioria das visões "típicas" do mundo.

Além das outras qualidades de suas obras, isso já nos parece suficiente para fazer de Lukàcs uma das mais importantes figuras do atual pensamento europeu.

É preciso ainda acrescentar que, escrita de um ponto de vista idealista que o próprio Lukàcs superou há muito tempo, parentesco em alguns pontos essenciais do racionalismo e do empirismo que pareciam totalmente opostos;

IV

Assim, só quando o essencial do trabalho que acabamos de descrever já está feito é que o historiador pode e deve colocar o problema *não menos importante* das relações entre o pensamento que êle estuda e a vida social e econômica dos homens entre os quais tal pensamento nasceu e se desenvolveu. Significa que depois de haver estabelecido, por exemplo, os tipos do racionalismo, da visão trágica, do romantismo intuicionista, depois de haver estudado de modo *imanente* o pensamento de Descartes e Pascal, Kant e Schelling, êle deve indagar-se quais foram as condições sociais que per-

[1] Ver: Georg Von Lukàcs, *Die Seele und die Formen.* Berlim, 1910. *Die Theorie des Romans.* Berlim, Paul Cassirer-Verlag, 1920 e *Geschichte und Klassenbewustsein.* Berlim, Malik-Verlag, 1923.

mitiram o florescimento na França de uma corrente racionalista (Descartes-Corneille) e de uma visão trágica do mundo (Pascal-Racine), no século XVII, ou então, na Alemanha, o desenvolvimento de uma visão trágica entre 1780 e 1805 (Kant, Schiller, Hölderlin) e do romantismo na primeira parte do século XIX.

E é necessário ressaltar que essa questão não é uma espécie de complemento exterior de seu trabalho, que o historiador da filosofia poderia deixar a outro pesquisador, ao sociólogo por exemplo. Ela é, ao contrário, elemento indispensável da pesquisa histórica no que tem de mais específico. E isso não só porque o pensamento é apenas um aspecto parcial da vida social, aspecto que se não pode separar arbitràriamente do resto, como também porque, se é verdade que não se pode explicar por seus fundamentos sociais e econômicos um pensamento antes de conhecê-lo em sua totalidade e em sua estrutura própria, também é certo que a pesquisa de seus fundamentos sociais e econômicos, por sua vez, *permite melhor enxergar e compreender o próprio conteúdo do pensamento estudado,* além de ajudar-nos a encontrar aí certo número de significados e detalhes que antes nos haviam escapado.

Contentar-nos-emos em citar apenas um exemplo de nossa própria experiência pessoal. Preparando uma obra sôbre Kant, vimos no pensamento kantiano uma das expressões mais importantes, no plano filosófico, da visão trágica do mundo, notamos imediatamente o paralelo com Pascal na França e, depois do estudo *imanente* da filosofia crítica, procuramos, naturalmente, seus fundamentos sociais e econômicos.

Procuramos saber quais foram as camadas sociais que puderam favorecer o desenvolvimento de uma visão trágica do mundo, no século XVII na França e em fins do XVIII na Alemanha. Mesmo uma análise superficial da história basta para fornecer a resposta: a nobreza togada na França e a burguesia na Alemanha. A burguesia alemã aspirava, com tôdas as fôrças, a uma sociedade democrática e liberal, a um mundo onde reinariam "a razão e a liberdade"; mas, em virtude do atraso econômico do país, ela era muito débil para realizar tal sociedade. Por isso sua visão do homem devia ser dominada pela desproporção entre o ideal e a rea-

lização, entre a teoria e a prática.[1] Do mesmo modo, a nobreza togada na França, no século XVII, devia, por suas origens burguesas, pela consciência de desempenhar uma função social real, olhar com certo desprêzo, mesclado de inveja, a libertinagem da antiga nobreza de espada, tornada nobreza cortesã e em geral tôda a vida ociosa e vã que se levava em Versailles. Ela devia aspirar a uma modificação, uma renovação; mas, por suas próprias bases sociais, estava muito ligada à monarquia e ao antigo regime para poder tomar uma posição social clara em favor de uma transformação radical. Dessa contradição nasceu a própria visão trágica do mundo.

Uma vez encontrada essa fundamentação social, é-nos possível não só explicar as analogias entre o pensamento de Kant e o de Pascal, mas ainda assinalar uma de suas principais diferenças. Para a burguesia alemã, a ruptura trágica colocava-se entre a consciência e a realização, entre o ideal e a ação; para a nobreza togada francesa, colocava-se no interior da própria consciência, entre a razão, o dever e a realidade sensível da monarquia, com tôdas as suas vantagens. Isso também se reflete na obra de Kant e de Goethe, de um lado, de Pascal e de Racine, do outro. A primeira é dominada pela ruptura entre o pensamento e a ação, a segunda pelo conflito entre a razão e a sensibilidade, o dever e a paixão.

Assim a explicação social e econômica permite compreender, o melhor possível, o próprio pensamento. Há nisso uma espécie de reflexo que a maioria dos pesquisadores conhece perfeitamente; é preciso já conhecer mais ou menos os efeitos para procurar eficazmente suas causas, mas o conhecimento das causas permite, por sua vez, melhor conhecer os efeitos. Aliás, os têrmos "efeitos" e "causas" estão aqui deslocados. Pois tanto há uma ação da consciência sôbre a base social e econômica, como dessa base sôbre a consciência, mas essa influência mútua não é um complexo vago que podemos contentar-nos em definir numa palavra. É um conjunto de relações perfeitamente estruturadas, do qual devemos estabelecer

[1] Para uma análise minuciosa ver LUCIEN GOLDMANN, *A Comunidade Humana e o Universo em Kant*, PUF, Paris, 1948. Na edição da Civilização Brasileira a obra se intitulou: *Origem da Dialética.*

e pôr em evidência, a cada passo, as leis e a estrutura específica. A êsse respeito, o materialismo dialético é uma hipótese de trabalho que, nas obras de Marx, Engels, Lukàcs e mesmo vários outros autores de menor envergadura, demonstrou-se extremamente fértil e frutífero. Uma hipótese se julga por seus resultados. Cabe aos adversários criticá-los, aos partidários continuar o trabalho para desenvolvê-los e consolidá-los.

Como quer que seja, pareceu-nos importante recolocar o problema em seu verdadeiro lugar, tirando-o da interminável e estéril discussão sôbre o determinismo econômico do pensamento (interminável e estéril enquanto travada em plano abstrato). Para chegar a isso, o melhor processo pareceu-nos traçar, como acabamos de fazer nesse estudo, as linhas gerais do que deveria ser uma aplicação do método do materialismo dialético em história da filosofia.

1947

Materialismo Dialético e História da Literatura

Tôda sociologia do espírito admite a influência da vida social sôbre a criação literária. Para o materialismo dialético, êste é um postulado fundamental. É necessário ainda acrescentar que êle insiste particularmente sôbre a importância dos fatôres econômicos e das relações entre as classes sociais.

Entretanto, numerosos escritores e filósofos contestam esta influência: seria, dizem êles, rebaixar os valôres espirituais ligá-los às contingências sociais e econômicas. Em alguns dêles, tais preconceitos são reforçados pelo desejo de combater no marxismo uma ideologia que lhes aparece como sendo essencialmente política, ligada sobretudo à satisfação das necessidades materiais de uma massa inculta e fechada aos valôres do espírito.

Não repetiremos o que já afirmamos em outro local: os verdadeiros valôres espirituais não se destacam da realidade econômica e social, mas se dirigem precisamente para esta realidade tentando introduzir nela o máximo de solidariedade e de comunidade humanas. O problema que aqui nos preocupa, entretanto, é mais limitado: trata-se de explicitar certos princípios de uma história dialética da literatura e, implìcitamente, de colocar a questão das relações entre a criação literária e a vida social.

Para o sociólogo, marxista ou não, êste é um problema que depende ùnicamente do estudo científico e positivo. Como qualquer outra teoria, a afirmação da influência dos fatôres econômicos e sociais sôbre a criação literária não é um dogma, mas uma hipótese, válida tão-sòmente na medida em que fôr confirmada pelos fatos.

Nem por isso deixaram as discussões em tôrno dêste problema de engendrar uma série de mal-entendidos, nascidos freqüentemente entre os adversários do materialismo dialético, mas retomados e aceitos não menos freqüentemente por seus partidários, mais preocupados em se defenderem do que em conservarem o contacto com os fatos e com a realidade.

Eis porque um ensaio que pretenda precisar o sentido das teses materialistas e dialéticas sôbre a história literária pode apresentar uma certa utilidade, na condição de jamais se perder de vista o caráter preparatório de um tal estudo que nada pode provar nem contra nem a favor do materialismo dialético e cujo único objetivo, portanto, é o de contribuir para formular os pontos de vista e para limpar o terreno sôbre o qual a discussão deve encaminhar-se.

I

O mais grosseiro — e, não obstante, o mais divulgado — dos mal-entendidos que gostaríamos de assinalar é o que confunde o materialismo dialético com as teorias de Taine, afirmando que êle explica a obra pela biografia de seu autor e pelo meio social no qual êle viveu.

Dificilmente poder-se-ia imaginar uma idéia mais estranha ao materialismo dialético. Sem conceber o pensamento filosófico e a criação literária como entidades metafísicas, separadas do resto da vida econômica e social, nem por isso é menos evidente que a liberdade do escritor e do pensador é muito maior, seus laços com a vida social muito mais mediatizados e complexos, a lógica interna de sua obra muito mais autônoma do que jamais pretendeu admitir um sociologismo abstrato e mecanicista.

Para o materialismo histórico, o elemento essencial no estudo da criação literária reside no fato de que a literatura e a filosofia são, em planos diferentes, *expressões de uma visão do mundo e que as visões do mundo não são fatos individuais, mas sim fatos sociais.*

Uma visão do mundo é um ponto de vista *coerente* e *unitário* sôbre o conjunto da realidade. Ora, o pensamento dos indivíduos — com pequenas exceções — é raramente coerente e unitário. Submetido a uma infinidade de influências, sofrendo a ação não sòmente dos mais diversos meios como também da constituição fisiológica no mais amplo sentido, o pensamento e o modo de sentir dos indivíduos se aproximam sempre mais ou menos de uma certa coerência, mas não a atingem senão excepcionalmente. Eis porque podem muito bem existir cristãos marxistas, românticos que gostam das tragédias de Racine, democratas que mantêm preconceitos raciais, etc. Não existe, entretanto, verdadeira filosofia ou verdadeira arte que seja ao mesmo tempo cristã e imanente, clássica e romântica, humanista e racista.

Mas neste caso, poderá alguém objetar, a visão do mundo se torna uma entidade metafísica e abstrata! — De modo algum. Ela é o sistema de pensamento que, em certas condições, se impõe a um grupo de homens que se encontram em situações econômicas e sociais análogas, isto é, a certas classes sociais.

Os filósofos e o escritor pensam ou sentem esta visão até suas últimas conseqüências e a expressam, através da linguagem, no plano conceitual ou sensível.

Ora, para isso, é necessário que ela exista ou que, pelo menos, esteja em curso de nascimento; mas o meio social onde se desenvolve, a classe social que exprime, não são ne-

cessàriamente aquêles nos quais o escritor ou o filósofo passaram sua juventude ou uma parte considerável de sua vida.

Há muitas possibilidades, sem dúvida, de que o pensamento do escritor seja influenciado pelo meio com o qual está em contacto imediato; esta influência pode, entretanto, ser múltipla: adaptação, mas também reação de recusa ou de revolta, ou ainda síntese das idéias encontradas neste meio com outras vindas de lugares diversos etc.

A influência do meio imediato pode também ser contraditada, e mesmo superada, pela de ideologias afastadas no tempo e no espaço.

Ocorra o que ocorrer, trata-se de um fenômeno extremamente complexo, que é impossível de ser reduzido a um esquema mecânico.

A biografia pode ter uma grande importância e o historiador da literatura deve sempre examiná-la cuidadosamente a fim de observar, em cada caso concreto, os ensinamentos e as explicações que ela pode lhe fornecer. Mas êle jamais deve esquecer que, quando se trata de uma análise mais aprofundada, ela não é senão um fator parcial e secundário, sendo essencial a relação entre a obra e as visões do mundo que correspondem a certas classes sociais.

Acrescentemos que, como todo fator complexo, esta ação do meio sôbre a obra toma, no estudo científico, um aspecto estatístico, tornando-se tanto mais visível quanto mais diga respeito não a um caso individual, mas a um número elevado de indivíduos, a uma corrente literária ou filosófica. Por exemplo, o grande número de pessoas do Terceiro Estado na literatura realista francesa, de Villon e Rabelais a Molière, Diderot e Voltaire; e, ao contrário, o grande número de pequenos nobres no romantismo (Chateaubriand, Vigny, Musset, Lamartine) é sem dúvida significativo. Do mesmo modo, a presença de pessoas originárias dos meios togados em tôrno de Port-Royal (sobretudo os dois teóricos, Arnauld e Pascal, e o poeta Racine). Pois, no conjunto, uma maneira de pensar e de sentir se encontra sobretudo nos membros de grupos sociais aos quais ela corresponde; mas o indivíduo é um ser muito complexo, suas funções no conjunto da vida social são bastante múltiplas, as mediações entre seu pensa-

mento e a realidade econômica são muito numerosas e variadas para que se possa reduzi-lo ao esquema vazio de uma sociologia mecânica e simplista.

II

Começamos sublinhando o perigo de superestimar a importância da biografia na explicação sociológica da obra; não é menos importante lembrar que mesmo esta explicação não é, para o historiador materialista, senão uma parte de sua tarefa, que só pode aparecer no fim de seu trabalho, como coroamento de um longo esfôrço preliminar; pois, antes de pesquisar as relações entre uma obra literária e as classes sociais da época em que ela foi escrita, é necessário ainda compreendê-la em sua significação própria e julgá-la no plano estético, isto é, enquanto universo concreto de sêres e de coisas criado pelo escritor que nos fala através dela.

Ora, também aqui nós encontramos o mesmo perigo de uma superestimação da importância do escritor para a compreensão de suas obras. É uma idéia sedutora, à primeira vista, admitir que o autor conhece melhor do que ninguém a significação e o valor dos seus escritos e que os comentários que pode fornecer direta ou indiretamente sôbre êles (testemunhos, conversas, cartas) constituem o melhor caminho para atingir sua compreensão.

Trata-se de uma hipótese que, em certos casos, revela-se exata, mas que, longe de ser uma verdade geral e necessária, constitui muito freqüentemente uma perigosa simplificação.

A obra literária é, como dissemos, a expressão de *uma visão do mundo,* de uma maneira de ver e de sentir um universo *concreto* de sêres e de coisas e o escritor é um homem que encontra uma forma adequada para criar e expressar êste universo. Pode ocorrer, entretanto, uma defasagem maior ou menor entre as *intenções conscientes,* as idéias filosóficas, literárias ou políticas do escritor e a maneira *pela qual êle vê e sente* o universo que cria.

Neste caso, tôda vitória das intenções conscientes será fatal à obra, cujo valor estético dependerá da medida em que

expresse, malgrado e contra as intenções e as convicções conscientes de seu autor, a maneira pela qual êle sente e vê, realmente, os seus personagens.

Há exemplos célebres: Balzac, legitimista e reacionário, descreveu melhor do que ninguém os vícios de uma aristocracia e de uma monarquia em declínio. Dante, animado pelo ideal de um império universal e medieval, escreveu uma obra que anuncia já a visão individualista do Renascimento.

Mas os casos mais interessantes, para o historiador e o crítico literários, são aquêles de escritores dos quais sòmente algumas obras, e mesmo certas partes de obras, apresentam esta defasagem. O historiador pode, nestes casos, através da *análise imanente* da obra, revelar os compromissos com as fôrças exteriores, separando-os do que é criação e visão autêntica do escritor. Mencionaremos apenas um exemplo persuasivo: as proposições e os escritos de Goethe sôbre a Revolução Francesa. Algumas de suas expressões, que se tornaram célebres, são favoráveis à Revolução; no mais das vêzes, entretanto, êle toma posição *contra ela*. — Em sua obra poética, encontraremos a mesma dualidade, mas aqui o valor literário das obras permite desde logo a discriminação. Quando Goethe escreve *contra* a Revolução Francesa, produz três peças obscuras e de baixo valor: *A Filha Natural, O Cidadão Geral* e *Os Revoltados*. Quando toma posição *em favor* das fôrças revolucionárias, escreve estas duas obras-primas da literatura universal que são *Fausto* e *Pandora*.

Em todos êstes casos, a tarefa do historiador dialético é explicitar, através de uma análise estética imanente, a *significação objetiva* da obra, significação que é a única que êle pode, em seguida, tentar relacionar com os fatôres econômicos, sociais e culturais da época.

Quanto às intenções e ao pensamento consciente do escritor, não se trata de modo algum de lhes negar qualquer importância. O historiador deve levá-los cuidadosamente em conta, vendo em cada caso particular o que êles podem lhe fornecer para ajudar a compreender a obra, mas sem alimentar o preconceito de que possui com isso um instrumento privilegiado e, ainda menos, um instrumento universalmente válido.

O valor estético permanece sempre o critério fundamental, tanto para a significação objetiva da obra estudada, quanto para o valor dos testemunhos conscientes do escritor.

III

Assim, a biografia do autor não é um elemento essencial para a *explicação* da obra, o conhecimento de seu pensamento e de suas intenções não é um elemento essencial para a *compreensão* da mesma. Quanto mais a obra é importante, mais vive e se compreende por si mesma e mais pode ser explicada diretamente pela análise do pensamento das diferentes classes sociais.

Isso implica em negar a função do indivíduo na criação literária ou filosófica? Certamente, não. Apenas esta função, como tôda realidade, é dialética e é preciso um esfôrço para compreendê-la como tal.

Não passa pela cabeça de ninguém negar que as produções literárias e filosóficas sejam a obra de seu autor; ocorre, apenas, que *elas têm sua lógica própria* e não são criações arbitrárias. Há uma *coerência interna* de um sistema conceitual, bem como de um conjunto de sêres vivos em uma obra literária; esta coerência faz com que êles constituam totalidades cujas partes podem ser compreendidas uma a partir da outra e, sobretudo, a partir da estrutura do conjunto.

Assim, por um lado, *quanto maior fôr a obra, mais ela é pessoal,* pois só uma individualidade excepcionalmente rica e poderosa pode pensar ou viver, até às últimas conseqüências, uma visão do mundo que, além do mais, está ainda em curso de se constituir e que se explicitou muito pouco na consciência do grupo social. Mas, por outro lado, *quanto mais fôr a obra expressão de um pensador ou de um escritor de gênio, mais ela se compreende por si mesma,* sem que o historiador tenha necessidade de recorrer à biografia ou às intenções de seu criador. A mais poderosa personalidade é aquela que se identifica melhor com a vida do espírito, isto é, com as fôrças essenciais da consciência social no que ela tem de ativo e criador. Pelo contrário, é quando se trata de compreender e de explicar as inconseqüências e as fraquezas

de uma obra que se é mais freqüentemente obrigado a recorrer à individualidade do escritor e às circunstâncias exteriores de sua vida.

Assim, tôda uma série de jogos alegóricos de Goethe sem grande valor literário e mesmo algumas partes mais fracas do segundo *Fausto* se explicam por suas obrigações mundanas na côrte de Weimar. Mas é quando Goethe não se encontra em sua própria altitude que o ministro de Weimar se faz sentir em sua obra.

Portanto, longe de opor indivíduo e sociedade, valôres espirituais e vida social, a realidade é exatamente oposta. É em suas mais altas formas, quando a vida social atinge seu máximo de intensidade e de fôrças criadoras, quando o indivíduo atinge o cume do gênio criador, que uma e outro se confundem e isto tanto no domínio literário como no filosófico, religioso ou político. Como separar Racine ou Pascal de Port-Royal, Münzer da guerra camponesa, Lutero da reforma dos príncipes, Napoleão do Império e da luta entre a Revolução Francesa e o *Ancien Régime?* Pelo contrário, é em suas formas inferiores, quando a comunidade se torna coletividade, quando o fervor se converte em instituição, quando o indivíduo se empobrece e se singulariza, que a oposição se aprofunda. Mas, nestes casos, na história da criação literária, surgem cada vez mais, escritos que podem ainda interessar imensamente aos eruditos, mas cada vez menos à história filosófica da literatura.

IV

Antes de deixar o indivíduo e suas relações com a obra, falemos ainda de um mal-entendido, menos perigoso talvez por causa de seu caráter evidente, mas infelizmente não menos difundido. A luta política cotidiana, a necessidade de combater os adversários com tôdas as armas, conduzem muito freqüentemente à *afirmação* de uma unidade necessária entre a obra e a ação do indivíduo, quando são julgadas do ponto de vista de sua eficácia social objetiva. Se um escritor tem uma atividade política reacionária, sua obra também será necessàriamente reacionária, e se sua obra é reacionária, então tôda sua atividade deve se tornar suspeita. Se Malraux é

hoje reacionário, seus romances sempre o foram; sendo dado o conteúdo dos escritos de certos escritores, desconfiar-se-á de sua atividade em todos os planos.

O materialismo dialético, sem dúvida, afirma a unidade da consciência e da ação, desde o nível mais elementar da percepção (vide as teses de Marx sôbre Feuerbach) até às formas mais complexas do pensamento teórico (na psicologia moderna, Jean Piaget chamará isto de "caráter operatório" do pensamento).

Ademais, seria difícil, atualmente, duvidar de que exista, no plano individual, não sòmente uma ação da consciência sôbre o comportamento, como ainda uma ação inversa do comportamento sôbre a vida intelectual e afetiva (influência sublinhada, outrossim, por um certo número de pensadores alheios ao materialismo dialético, desde Pascal — "reza e tu crerás" — até à teoria periférica das emoções de James e Lange e as pesquisas de Jean Piaget). Do mesmo modo, parece-nos certo que, *no nível do grupo social,* existe sempre uma íntima interpenetração entre o pensamento e a ação que atuam necessàriamente um sôbre o outro. Tôda obra importante, tôda corrente filosófica ou artística possui uma eficácia e exerce uma influência sôbre o comportamento dos membros do grupo e, inversamente, a maneira de viver e de agir das diferentes classes sociais em dada época determina, em grande medida, a sua vida intelectual e artística.

Estas duas constatações, entretanto, de modo algum implicam *na de uma unidade entre a função objetiva do comportamento individual de um escritor e a eficácia objetiva de sua obra filosófica ou literária,* se bem que esta unidade possa existir e se bem que ela seja para o indivíduo um ideal a alcançar, a única possibilidade de realizar uma vida íntegra e completa.

Para o grupo, é sempre verdadeiro o fato de que o pensamento e a ação agem *necessàriamente um sôbre o outro* e se mantêm, em certos limites, bastante próximos. Não se pode imaginar uma sociedade composta ùnicamente de pensadores ou de homens de ação. O indivíduo, entretanto, pode se especializar e preencher sua existência com o que não é, para o grupo, senão uma parte da vida social. Eis porque existem freqüentemente indivíduos que são ùnicamente pensadores, artistas ou homens de ação. (Por outro lado, como

já dissemos, pode ocorrer — em casos sem dúvida muito raros — uma ruptura entre o pensamento consciente e a atividade social do escritor, por um lado, e a significação e a eficácia objetiva de suas obras, por outro. Nada menos trágico, pelo menos aparentemente, do que a vida de Kant ou de Racine; nada mais alheio à *visão operária do mundo* do que a pintura de Picasso, que é membro do Partido Comunista.)

Sem dúvida, é provável que a atividade social e política favoreça a compreensão dos pontos de vista que ela implica objetivamente, bem como é um fato que os elementos essenciais do pensamento dialético se encontram nas obras dos grandes militantes revolucionários que eram Marx, Engels, Lênin ou Rosa Luxemburgo.

Mas, por um lado, não se trata aí senão de uma probabilidade, freqüentemente confirmada, mas que não é geral e, sobretudo, que não é necessária; e, por outro lado, parece-nos possível que a ação cotidiana, com tôda a riqueza e a complexidade que ela implica, seja em alguns casos desfavorável ao esquematismo conceitual e abstrato que tôda sistematização filosófica supõe. Talvez seja esta a razão do caráter parcial ou fragmentário que apresentam, malgrado a potência criadora e a profunda cultura de seus autores, os escritos filosóficos de Marx e os *Cadernos sôbre a Dialética* de Lênin. A situação é, talvez, diversa para o artista, cuja criação no plano sensível poderia ser beneficiada pelo contacto imediato e intenso com a realidade que confere a ação. Pode-se citar entretanto, também aqui, exemplos que provam, pelo menos, a possibilidade de ocorrer o contrário: a grande obra camponesa do conde Tolstói, na primeira parte de sua vida, ou a poesia da revolta em Baudelaire.

É preciso ainda acrescentar que a própria obra é, para o artista e sobretudo para o pensador, não apenas uma ação, mas ainda a mais eficaz das ações que lhe são acessíveis.

Acrescentemos também que, em certas épocas, como a que vivemos, pode ocorrer que as condições concretas da luta de classes não sejam favoráveis à expressão da arte proletária e da filosofia marxista.

Esta última observação nos conduz a um outro problema próximo: aquêle do criador arregimentado e do livre-atirador. Cada uma destas duas situações revela-se, em dife-

rentes épocas históricas, como a mais favorável à criação literária e filosófica. Já dissemos que a arte expressa uma maneira de sentir e de ver o universo. Em épocas de grande entusiasmo coletivo, quando existe uma unidade orgânica e viva entre os organismos e as classes sociais que êles representam, o artista pode expressar — no quadro dêstes organismos — uma visão que reflita a classe e a mentalidade coletiva; mas, nas épocas de estagnação ou de recuo, quando o organismo se torna em certa medida uma organização burocrática e autônoma, quando suas relações com a classe social não se efetuam senão através de todo um conjunto de complexas mediações, a criação literária se torna difícil e, freqüentemente, é o livre-atirador, o escritor independente, quem pode — muito melhor do que o escritor arregimentado — encontrar o caminho do pensamento coletivo.

Nas grandes épocas do pensamento cristão, foi a Igreja que construiu as catedrais; nas épocas de declínio, devemos nos voltar para as heresias se quisermos escutar a voz do espírito. O problema é análogo para os filósofos, pois se, em primeira instância, pode parecer que a sistematização conceitual não tenha necessidade de contacto imediato com a realidade e possa continuar a se efetuar no interior da organização, mesmo quando esta perdeu mais ou menos o contacto real e vivo com a massa dos fiéis, não há na realidade pensamento filosófico e sistematização conceitual senão quando elas abraçam uma totalidade, tanto espacial quanto temporal; ora, tôda organização burocrática está muito próxima ao cotidiano, a perspectivas muito imediatas, para poder se conciliar com a visão de conjunto que um pensamento verdadeiramente filosófico supõe.

Portanto, à medida em que a comunidade é institucionalizada e substituída pela coletividade, há um afastamento entre os organismos (Igrejas, Partidos, etc.) e a criação espiritual, afastamento que não quer dizer *antagonismo,* pois, freqüentemente, uns e outros se reencontram no conjunto da perspectiva histórica.

Em todo caso, se é explicável nestes períodos a desconfiança das Igrejas e das instituições para com os heréticos e os livre-atiradores, se é fato que ela é tanto maior quanto mais reflete o caráter agudo dos antagonismos e da crise das instituições, isto de modo algum significa que a ortodoxia

textual ou a participação no organismo mais importante de uma classe social, em um dado momento, seja uma condição necessária — e menos ainda suficiente — para a justeza de um pensamento ou para o valor estético de uma obra literária. Para não citar senão um exemplo, evidente por causa dos séculos que nos separam dêle: foi no momento em que divergiram de Port-Royal que Racine e Pascal elaboraram a mais alta expressão filosófica e literária dêste grupo e da classe social que expressava.

V

Um dos mais discutidos problemas, na literatura estética, é o da arte pela arte e da literatura engajada. Parece-nos que, também aqui, a tarefa mais urgente consiste em formular claramente as teses do materialismo dialético, já que, muito freqüentemente, seus críticos acreditam ser os defensores dos "verdadeiros valôres estéticos", mas, muito freqüentemente também, seus partidários — consciente ou inconscientemente — exigem do pensador e do artista que se submetam de perto às necessidades e às sinuosidades da ação cotidiana, que as absolutizem, transformando assim sua filosofia e sua arte em simples atividades de propaganda.

Ora, ambas as posições são radicalmente falsas e não constituem senão as duas faces opostas de uma mesma moeda, pois tôdas as duas implicam um êrro absolutamente contrário a tôda estética dialética: a separação da forma e do conteúdo. Na realidade:

1º) Não é verdade que a arte resida em uma forma independente do conteúdo ou que possa perder seu rigor e sua pureza ao se aproximar muito da vida real e das lutas sociais; mas

2º) Também não é verdade que se possa julgar o valor de uma obra literária por seu conteúdo, em nome de certas doutrinas ou de certas normas conceituais.

O artista não copia a realidade nem ensina verdades. Êle cria *sêres e coisas* que constituem um universo mais ou menos vasto e unificado.

Êste universo, evidentemente, deve ter uma *certa coerência* e uma *certa lógica interna* e é visto de uma *certa perspectiva;* êle pode ser fantástico, como o dos contos: todavia, uma vez admitidos certos postulados, tem suas leis estritas que decidem se um ser pode ou não viver nêle. Hamlet ou Fedra seriam impossíveis em um conto de fadas. A própria arte naturalista não copia a realidade, mas *cria* sêres vivos em um universo semelhante ao de nossa vida cotidiana.

Quanto à perspectiva na qual o artista escreve sua obra, ela é determinada por sua visão do mundo e, na medida em que fôr aristocrática, burguesa ou proletária, sua arte será aristocrática, burguesa ou proletária. Mas isso de nenhum modo implica, antes exclui, qualquer intenção conceitual de ensinar ou de fazer propaganda. Pois a intenção conceitual destrói o caráter vivo e real dos sêres e das coisas, transforma-os em abstrações e o que poderia ser um bom artigo de jornal, um excelente tratado de teologia ou mesmo um bom ensaio filosófico, torna-se necessàriamente má pintura ou má literatura. A arte proletária, por exemplo, é a que vê suas criações com os olhos de um operário revolucionário e não aquela que quer provar a justeza da doutrina socialista ou comunista; a arte burguesa, por sua vez, é a que cria um mundo que possui um determinado aspecto, uma determinada estrutura e não aquela que se propõe defender a ordem social existente.

O jovem Georg Lukàcs assim expressava êste problema: "A mesma dualidade separa as formas de expressão. Aqui a oposição é aquela entre a imagem e a significação. Uma cria imagens, a outra significações; para uma, não existem senão coisas, para outra, sòmente suas relações, sòmente conceitos e valôres. A Poesia não conhece nada que esteja além das coisas, para ela cada coisa é séria, única e incomparável. Eis porque também não conhece problemas. Não se colocam problemas às coisas, mas tão sòmente às suas relações."

Assistíamos a uma conferência do mesmo Georg Lukàcs sôbre Tolstói, que êle caracterizava como "escritor camponês", quando um ouvinte protestou veementemente contra esta caracterização de um autor cujos personagens são sobretudo aristocratas, burgueses e funcionários. Lukàcs lhe respondeu, corretamente, que êle não sabia ler, pois não sen-

tira o camponês invisível que existe por trás do conde Tolstói e que dirige sua pena, quando imagina e descreve todos êstes personagens que pertencem às classes dominantes.

Esta concepção da arte implica a importância do "conteúdo". A arte cria sêres *concretos e reais* no interior de seu universo e o valor artístico de uma obra se julga de acôrdo com a riqueza e com a unidade do universo que ela cria e com o fato de ter ela encontrado a forma que melhor convém à criação e à expressão dêste universo. Eis porque podem existir autênticas obras de arte, como os poemas de Rilke, que expressam visões do mundo místicas e reacionárias, e eis porque as grandes obras de arte podem manter eternamente o seu valor. Elas terão apenas uma eficácia maior ou menor e serão mais ou menos lidas e amadas, de acôrdo com as épocas e com as classes sociais.

A situação é mais complexa quando se trata de sistemas de pensamento filosóficos; obras conceituais, podem e devem ser julgadas no plano do conceito, o que quer dizer no plano da *verdade*. Mas, expressões conceituais, ao mesmo tempo, das diferentes visões do mundo, "falsas" filosofias podem manter por longo tempo um certo valor devido à sua coerência interna e ao fato de que representam, de uma maneira conseqüente, um certo modo de pensar e de sentir a vida e o universo e, por isso mesmo, um dos aspectos essenciais da realidade humana.

VI

E agora, para concluir estas observações (cujo caráter introdutório e parcial conhecemos melhor do que ninguém), gostaríamos de dizer ainda algumas palavras sôbre o *problema mais importante* da estética, o do *gênio,* problema que não se trata, naturalmente, de esgotar ou de limitar nos quadros estreitos de uma definição abstrata e escolástica.

Entre todos os fenômenos que constituem a vida do espírito, o gênio é, indubitàvelmente, o mais complexo e, se êle compõe um grande talento, uma imensa paciência e uma enor-

me fôrça de trabalho, êle se compõe também de muitos outros elementos que jamais se chegará, talvez, a analisar inteiramente. Mas deve-se sublinhar que se trata de um problema *objetivo* da história e da crítica literária, que o historiador e o crítico não podem afastar e que devem se esforçar para esclarecer, mesmo que êles sintam que, por enquanto, não chegarão a êste esclarecimento senão de uma maneira muito limitada.

Enquanto se espera, ter-se-ia dificuldade em reunir tôdas as opiniões, ainda que fôsse apenas sôbre a maneira de o formular. Confundimos, muito freqüentemente, a realidade *objetiva* do gênio literário com a maior ou menor simpatia que experimentamos pela obra dêste ou daquele escritor. Ora, qualquer um tem o direito de preferir Byron a Shakespeare, Novalis a Goethe, ou os romances de aventura aos melhores poemas líricos: esta não é uma razão para erigir semelhante preferência em julgamento estético de valor universal.

Todavia, tal fato coloca em evidência a principal das dificuldades. Para estudar um fenômeno, deve-se ou possuir uma definição provisória e buscar os fatos que lhe correspondam (podendo-se modificá-la ou precisá-la em seguida através do estudo mesmo dêstes fatos), ou então partir de um certo número de fatos e buscar a sua definição (podendo-se, em seguida, incluir na esfera desta definição outros fatos que não se tinha percebido no início). No caso do gênio, entretanto, a dificuldade reside em que não existe acôrdo, mesmo mais ou menos unânime, nem sôbre os fatos nem sôbre a definição.

Partiremos, portanto, em nossas reflexões, de alguns nomes da literatura moderna sôbre os quais o acôrdo parece, malgrado tudo, mais ou menos estabelecido: Dante, Cervantes, Shakespeare e Goethe.

Antes de abordar a discussão pròpriamente dita, gostaríamos de aflorar brevemente duas questões preliminares:

a) Definimos a obra de arte como um universo de coisas e de sêres *concretos,* visto através de uma certa perspectiva, e mencionamos a coerência interna e a unidade da forma e do conteúdo como suas duas outras características principais. Ora, há, evidentemente, artistas (por exemplo: Baudelaire, Rimbaud, Rilke) que criam um tal mundo *pela primeira vez,* isto é, que expressam pela primeira vez no plano

sensível uma certa maneira de ver e de sentir o universo. Isto lhes confere não sòmente uma originalidade excepcional, mas ainda uma influência privilegiada sôbre a evolução do pensamento e da sensibilidade. Sua obra torna-se um dos elementos importantes na formação do homem culto, sendo esta a razão por que freqüentemente se fala, a respeito dêles, de gênio. Ora, nestes casos, não mais se trata de um julgamento subjetivo, mas de uma realidade objetiva, sendo inútil encetar uma discussão puramente terminológica.

Apenas o sentido que então se empresta à palavra "gênio" parece-nos essencialmente diferente daquele que ela possui quando se fala de Dante, de Shakespeare ou de Goethe, e por isso acreditamos que os estetas só teriam a lucrar não empregando o mesmo têrmo para designar as duas coisas.

b) Seria falso estabelecer dois casos abstratos e radicalmente separados: por um lado, Dante, Cervantes, Shakespeare e Goethe, os escritores de gênio e, por outro, todo o resto, que não o seria. Na realidade, não se pode compreender o gênio senão enquanto limite para o qual tende e do qual se aproxima mais ou menos tôda uma série de grandes escritores; é evidente que, ao lado dos quatro nomes já mencionados, outros como Rabelais, Racine, Balzac, Tolstói, Hölderlin etc., dificilmente poderiam ser excluídos.

Dito isto, parece-nos que fazem parte da estrutura da obra dos escritores dos quais partimos dois elementos que interessam à sociologia do espírito, e que são os únicos dos quais gostaríamos de falar aqui.

1) Suas obras refletem a passagem de uma época para outra, um mundo no qual a universalidade dos antigos valôres desapareceu e onde outros valôres, novos, estão em curso de nascimento. E, se buscarmos a significação dessas obras, veremos que buscam reencontrar, aceitando e assimilando os novos valôres, a universalidade perdida com a ruína do mundo antigo.

Sem dúvida, êles são progressistas, mas no sentido próprio e dialético da palavra; pois, na luta entre o passado que desaparece e o futuro que nasce, não se contentam em estar do lado das novas fôrças, mas buscam enquadrá-las em um conjunto humano, cósmico e histórico; através do homem nôvo, êles encontram o homem do qual êste homem nôvo não é senão um aspecto, através do homem, a história e o

universo. Há, sem dúvida, um homem nôvo na obra de Corneille, de Schiller, de Petrarca, de Dostoiévski. Mas se pensarmos em Molière, Balzac, Tolstói, veremos que há nêles um mundo social, uma comédia ou uma tragédia humana; e se nos dirigirmos a Cervantes, Dante, Shakespeare ou Goethe, veremos que há aí a síntese dos dois, um homem e um universo. Isto implica indubitàvelmente, entre outras coisas, em uma síntese do passado e do futuro, do antigo e do nôvo, mas uma síntese que não é um compromisso cauteloso ou reacionário, mas, pelo contrário, uma retomada dos valôres humanos e reais do passado na perspectiva das novas fôrças que criam o futuro, retomada que só ela permite o reencontro da totalidade que é o valor essencial de tôda autêntica vida do espírito.

2) Há ainda, entretanto, uma outra característica que nos parece comum aos escritores de que falamos.

Cada escritor expressa, efetivamente, em sua obra, sua maneira de ver, de sentir e de imaginar um mundo. Ora, de acôrdo com o seu temperamento e a sua personalidade, êste mundo pode ser sentido de uma maneira mais ou menos imediata, ou, ao contrário, mais ou menos refletida pela consciência e pelo pensamento conceitual. No primeiro caso, o perigo é se chegar a uma obra parcial e de valor puramente subjetivo; no segundo, o de se permanecer no plano conceitual e abstrato.

É óbvio que todos os grandes escritores conseguem evitar ambos êstes perigos. Mas o escritor de gênio parece-nos ser aquêle que consegue realizar a síntese, aquêle cuja obra é *ao mesmo tempo* a mais imediata e a mais refletida, dado que *sua sensibilidade coincide com o conjunto do processo e da evolução histórica,* aquêle que — para falar de seus problemas mais concretos e mais imediatos — coloca implìcitamente os problemas mais gerais de sua época e de sua civilização e para quem, inversamente, todos os *problemas essenciais* de seu tempo não são coisas sabidas, convicções, mas realidades que se exprimem de uma maneira imediata e viva em seus sentimentos e em suas intuições.

Poder-se-ia retomar aqui, dando-lhe uma significação positiva, o velho têrmo filosófico de "microcosmos". Do mesmo modo como a filosofia da natureza admitia que era sufi-

ciente estudar o homem para conhecer as leis do universo e, inversamente, estudar a natureza e o céu para conhecer o homem e seu destino, diremos que um escritor de gênio é aquêle que não necessita expressar mais do que suas intuições e seus sentimentos para dizer ao mesmo tempo o que é essencial à sua época e às transformações que ela sofreu.

É isto que faz a grandeza dos Dante, Cervantes, Shakespeare e Goethe, bem como, em certa medida, a dos Montaigne, Rabelais, Racine, Molière, Balzac e muitos outros.

No fundo, isto significa simplesmente que um escritor de gênio é aquêle cuja sensibilidade é a mais vasta, a mais rica e a mais universalmente humana.

Resta-nos sublinhar duas conclusões que decorrem desta análise:

Se, como dissemos, uma obra literária pode ser reacionária sem perder por isto seu valor estético e mesmo humano, o *gênio, ao invés, é sempre progressista,* pois só a perspectiva da classe ascendente pode assegurar, em uma determinada época, através de tôdas as ideologias e dos perigos de erros, o mais vasto conhecimento e a mais rica sensibilidade; poder-se-ia talvez acrescentar que as épocas de crise e de profunda transformação social são particularmente favoráveis ao nascimento das grandes obras da arte e da literatura, por causa da multiplicidade de problemas e de experiências que trazem aos homens e da grande ampliação do horizonte afetivo e intelectual que provocam.

Esta análise permite-nos, também, compreender a insuficiência da maior parte dos estudos críticos que têm por objeto a obra dos autores de que falamos. É que elas partem, na maioria das vêzes, da biografia individual do autor, de sua pessoa, de sua individualidade, ou então se dirigem ùnicamente para a obra em si mesma, para seu conteúdo intelectual ou para sua forma estética. Ora, cada um dêstes métodos, tomado isoladamente, é insuficiente.

Partir da biografia do autor é correto, pois se compreende melhor, com freqüência, as obras verdadeiramente grandes através da experiência que as fêz nascer. Mas esquece-se, muito freqüentemente, que a sensibilidade de Shakespeare ou de Goethe não é a de todo mundo e que não se pode compreender o amor de Goethe por Frederica ou o de Dante por Beatriz (se é que ela realmente existiu) através do amor, sem

dúvida sincero e profundo, que tal crítico literário ou ensaísta experimenta por sua amante ou por sua mulher.

Goethe é Goethe porque, em seus sentimentos, se reflete e se exprime um mundo. Eis porque a maior parte dos críticos que emprega êste método consegue ser compreendida e aprovada pelos leitores que têm uma sensibilidade análoga, mas permanece muito distante das obras de que pretendia falar.

Quanto à análise do conteúdo intelectual e ideológico da obra independentemente do que contém como experiência direta e pessoal, ela se arrisca a deformar seu objeto e a transformar em pensamento conceitual o que é, na realidade, dado imediato, concreto e vivo. E isto na suposição de que o crítico consiga explicitar um conteúdo — o que nem sempre ocorre — do qual, na maioria das vêzes, o próprio poeta não está inteiramente consciente.

Inútil acrescentar, por fim, que as análises puramente estéticas são insuficientes, já que é impossível julgar uma "forma" fora do conteúdo afetivo e intuitivo que ela expressa.

Compreende-se quais são os perigos, mas também em que pode consistir a superioridade das análises materialistas e dialéticas.

A explicação sociológica é um dos mais importantes elementos da análise de uma obra de arte e, na medida em que o materialismo dialético permite compreender melhor o conjunto dos processos históricos e sociais de uma época, permite também explicitar mais fàcilmente as relações entre êstes processos e as obras de arte que sofreram sua influência. Mas *a análise sociológica* não esgota a obra de arte e, por vêzes, não chega nem mesmo a tocá-la. Ela não constitui senão um primeiro passo indispensável no caminho que conduz a isto. O essencial é reencontrar o caminho pelo qual a realidade histórica e social se expressou, *através da sensibilidade individual do criador,* na obra literária ou artística que se vai estudar.

Sem dúvida, é impossível compreender o *Faust* ou *Pandora* sem levar em conta a Revolução Francesa ou Napoleão, mas quando se tiver revelado a relação que une estas obras aos eventos históricos que lhes eram contemporâneos, caberá ainda perguntar como êstes eventos se mesclaram, na cons-

ciência de Goethe, a suas experiências individuais a fim de atingirem as obras-primas que êle escreveu para expressá-los.

Ora, é óbvio que diante desta tarefa as dificuldades quase não são menores para o crítico materialista do que para o crítico idealista e isto tanto mais quanto a atenção que o primeiro dispensa à parte sociológica de seu trabalho o leva muito freqüentemente a subestimar tais dificuldades. Todavia, também aqui, êle dispõe quase sempre de uma superioridade que não se deve negligenciar. Pois, na medida em que êle mesmo está engajado na luta e em que participa ativamente dos processos históricos, é — em menor proporção e de acôrdo com o seu estôfo, naturalmente — o continuador e o herdeiro da obra dos grandes gênios literários e artísticos da história e as ressonâncias que os processos sociais têm sôbre seu próprio pensamento e sua própria sensibilidade criam-lhe as condições mais favoráveis para compreender as de Dante, de Shakespeare ou de Goethe.

Mas esta não é senão uma possibilidade, que está longe de ser sempre realizada e que, sobretudo, jamais deve fazer esquecer ao crítico ou ao historiador materialista da literatura as dificuldades e a complexidade de sua tarefa.

Estas poucas observações nos parecem úteis para indicar tanto o plano no qual deve ser conduzida uma discussão sôbre a verdade ou o êrro das teses do materialismo dialético em história da literatura e da arte, como a direção na qual deveriam se encaminhar os estudos positivos dos fatos concretos.

O Conceito de Estrutura Significativa na História da Cultura

No estudo dos fatos humanos em geral e mais precisamente das obras filosóficas, literárias ou artísticas (daqui por diante as designaremos pelo têrmo global de "cultura"), parece-nos que a diferença fundamental em relação às ciências físico-químicas e talvez a certos domínios parciais das ciências humanas (lingüística, etc) reside ou na existência de uma finalidade interna dêsses fatos, ou, se os olhamos pelo ângulo da pesquisa, em que é necessário, para estudá-los, especificar o conceito geral de "estrutura" acrescentando-lhe o qualificativo de "significativo".

As obras válidas nos terrenos que acabamos de enumerar caracterizam-se, com efeito, pela existência de uma *coerência interna,* de um conjunto de relações necessárias entre seus diferentes elementos constitutivos e, entre as mais importantes delas, entre o conteúdo e a forma, de modo que

não só é impossível estudar de maneira válida certos elementos da obra fora do conjunto de que fazem parte, conjunto que é o único fator capaz de determinar sua natureza e sua significação objetivas, como também que a possibilidade de avaliar a *necessidade* de cada elemento em relação à estrutura significativa global constitui o guia mais seguro para o pesquisador[1].

Em outras palavras:

a) que essa estruturação interna das grandes obras filosóficas, literárias e artísticas provém do fato de que elas exprimem, no nível de uma coerência de grande porte, atitudes globais do homem diante dos problemas fundamentais colocados pelas relações inter-humanas e as relações entre os homens e a natureza, atitudes globais (nós as chamamos "visões do mundo") que existem em número limitado, se bem que seja impossível fazer seu inventário ou sua tipologia antes de dispor de um número suficiente de estudos monográficos;

b) que a inserção dessa ou daquela visão do mundo, em certas épocas precisas, resulta da situação concreta na qual se encontram os diversos grupos humanos no decurso da história e enfim,

c) que a coerência estrutural não é uma realidade estática, mas sim uma virtualidade dinâmica no interior dos grupos, uma estrutura significativa para a qual tendem o pensametno, a afetividade e o comportamento dos indivíduos, estrutura que maioria dentre êles só realiza excepcionalmente em certas condições privilegiadas, mas que indivíduos par-

1 "Diremos em primeiro lugar que há *estrutura* (em seu aspecto mais geral) quando os elementos estão reunidos numa totalidade, apresentando algumas propriedades como totalidade e quando as propriedades dos elementos dependem, total ou parcialmente, dessas características da totalidade". (*Estudos de epistemologia genética*, T. II, Jean Piaget, *Logique et équilibre*, pág. 34).

Piaget acha que as "estruturas" podem ser interpretadas como o produto ou o resultado de um processo autônomo de equilíbrio.

No fundo, estamos inteiramente de acôrdo com êle. Parece-nos apenas que isso significa limitar o sentido da palavra estrutura a seu aspecto estático, de vez que os "processos autônomos de equilíbrio" não passam êles próprios de *estruturas dinâmicas* das quais o pesquisador deve, em cada pesquisa particular, depreender a natureza específica.

ticulares podem atingir em domínios limitados quando êles coincidem com as tendências do grupo e as levam à sua coerência mais extrema. (É o caso de certos chefes políticos ou religiosos, dos grandes escritores, grandes artistas ou grandes pensadores filosóficos).

A interdependência dos elementos constitutivos de uma obra nada mais faz, assim, do que exprimir, em seu terreno próprio, a interdependência no interior de uma só e mesma visão do mundo das respostas aos diferentes problemas fundamentais colocados pelas relações inter-humanas e as relações entre os homens e a natureza[1].

Dito isso, gostaríamos de abordar neste estudo um dos principais problemas métodológicos que se apresentam a uma pesquisa inspirada nessas constatações.

Na história da cultura o problema da estrutura se apresenta, com efeito, em vários níveis, dos quais aqui só trataremos dos dois mais importantes.

É evidente que um estudo sério das grandes obras deve de início procurar evidenciar sua coerência interna, isto é, sua estrutura própria.

Não há nisso, aliás, nada de nôvo, pois implícita ou explìcitamente êsse princípio serviu de guia a muitos historiadores. Pascal já no século XVII sabia que:

"Não se pode apresentar uma boa fisionomia senão concordando tôdas as nossas contrariedades e não basta seguir uma sucessão de qualidades concordantes sem concordar as contrárias. Para compreender o significado de um autor é necessário concordar tôdas as passagens contrárias.

"Assim, para compreender a Escritura é necessário ter um sentido em que tôdas as passagens contrárias concordem. Não basta ter uma que convenha a várias passagens concordantes, mas sim ter uma que concorde as passagens mesmo contrárias.

[1] É evidente que essas observações gerais só têm valor através das inúmeras análises concretas das quais elas nada mais fazem do que traçar o esquema. O melhor seria, naturalmente, dar aqui um ou vários exemplos. Considerando, porém, os limites dêste estudo, isso infelizmente é impossível e somos obrigados a enviar o leitor a nossos trabalhos sôbre Kant, Pascal, Racine e Goethe.

"Todo autor ou tem um significado em que tôdas as passagens contrárias concordam, ou êle não tem absolutamente sentido" (Fragmento 684).

Não vamos, portanto, insistir muito num método de trabalho já conhecido e aplicado há tanto tempo; no máximo nos permitiremos mencionar que o conceito de estrutura coerente e significativa tem — na história da filosofia, da literatura e da arte — uma função ao mesmo tempo teórica e normativa, na medida em que êle é por um lado o principal instrumento de compreensão da natureza e da significação das obras e, por outro lado, o critério mesmo que nos permite julgar seu valor respectivamente filosófico, literário ou estético.

Com efeito, é na medida em que exprime uma visão coerente do mundo no plano do conceito, da imagem verbal ou sensível, que a obra é filosòficamente, literàriamente ou estèticamente válida[1] e é na medida em que se consegue depreender a visão que ela exprime que se pode compreendê-la e interpretá-la de modo objetivo. (É por isso, aliás, que a interpretação científica de uma obra é inseparável da elucidação de seu valor ou de seu não-valor filosófico ou estético).

Além disso, o caráter, ao mesmo tempo teórico e normativo, do conceito de estrutura significativa em história da cultura coloca um problema cuja solução nos levará ao outro nível, muito menos conhecido e menos usual, da utilização dêsse conceito no terreno que estudamos.

Com efeito, se o papel *teórico* do conceito de estrutura em ciências humanas, preservada sua especificidade própria a cada terreno da pesquisa, não representa algo de *qualitativamente* diferente em relação às ciências da natureza, sua função *normativa,* em compensação, só poderia explicar-se pela existência de uma finalidade *comum* ao objeto e ao su-

[1] O que não significa, naturalmente, que isso constitua o *único* critério segundo o qual se deve julgá-la. Existe ainda em filosofia o critério da *verdade* e em arte o critério correspondente do *realismo*. Também é verdade que enquanto uma teoria científica perde todo valor quando é reconhecida como falsa, um sistema conceitual pode ser errado sem por isso perder seu valor filosófico, do mesmo modo que uma obra poética ou uma obra de arte pode ser inteiramente estranha a todo realismo (também isso só se realiza na sociedade moderna para certas obras românticas) sem por isso perder alguma coisa de seu valor estético.

jeito do estudo que são, um e outro, setores da realidade humana e social.

Nas ciências naturais o sábio procura, sem dúvida, um máximo de inteligibilidade: não lhe ocorreria ao espírito, no entanto, fazer disso uma norma aplicável ao objeto de seu estudo. Êle pressupõe, de início, a justo título, a existência de um mínimo de inteligibilidade sem o qual a ciência, e com ela a vida, seria impossível. Mais ainda, êle aposta, em sua pesquisa, no fato de que a inteligibilidade do mundo natural ultrapassa em muito êsse mínimo e se aproxima de uma inteligibilidade total. Sua tarefa, contudo, consiste em primeiro lugar em adaptar suas teorias à realidade e não se vê um astrônomo afirmando no plano normativo que os planêtas deveriam ter uma trajetória circular, ou que deveriam ter todos o mesmo número de satélites.

Inversamente, quando se trata de ciências humanas e principalmente de história da cultura, o principal conceito de inteligibilidade, o de *estrutura significativa,* representa ao mesmo tempo uma realidade e uma norma, precisamente porque êle define simultâneamente o motor real e o objetivo para o qual tende essa totalidade que é a sociedade humana, totalidade da qual fazem parte ao mesmo tempo a obra a examinar e o pesquisador que a estuda.

Não se poderia supor que a natureza evolui progressivamente para estruturas legais, geométricas ou causais enquanto que a hipótese de uma história dominada por tendências a estruturas significativas e coerentes cada vez mais amplas até a uma sociedade final translúcida, composta exclusivamente de semelhantes estruturas, é uma das principais hipóteses *positivas* no estudo das realidades humanas.

Isso explica a razão pela qual o historiador das obras que constituem a cultura, ou mais exatamente as culturas, não poderia contentar-se com empregar o conceito de estrutura significativa ao nível da interpretação imanente destas.

E isso em primeiro lugar porque, em todo caso, tal interpretação imanente só poderia dar resultados satisfatórios para as grandes obras-primas filosóficas, literárias ou artísticas — isto é, para as criações que realizaram em seu próprio terreno uma *estrutura quase que rigorosamente coerente* que o historiador poderia *com todo rigor* depreender através de um acaso excepcional, limitando-se ao estudo da obra

e, em segundo lugar, porque mesmo nesses casos privilegiados a obra faz parte de todo um conjunto de estruturas significativas mais amplas cuja elucidação, em todo caso, facilita enormemente o trabalho do pesquisador.

Em *teoria* poder-se-ia negar qualquer possibilidade de depreender, por exemplo, a estrutura interna dos *Pensamentos* de Pascal ou do teatro de Racine com a ajuda do estudo exclusivo dos textos, estudo que levaria a uma compreensão adequada de sua significação. Na *realidade,* porém, tal êxito só poderia ser o resultado de uma inteligência ou de uma sorte excepcionais, a que uma metodologia científica não poderia em caso algum limitar-se.

Talvez fôsse melhor ilustrar isso com um exemplo concreto. Apelando para a nossa própria experiência parece-nos evidente que não teríamos nunca chegado aos resultados a que chegamos no estudo dos textos de Pascal e de Racine se não nos tivéssemos socorrido da pesquisa dessas estruturas significativas mais amplas que foram as diversas correntes jansenistas, o jansenismo em seu conjunto, as classes sociais no tempo de Luís XII e Luís XIV e seus antagonismos nos planos econômico, social e político.

Os *Pensamentos* de Pascal, peças como *Britannicus, Bérénice, Phèdre* e *Athalie* são, sem dúvida, obras mais ou menos rigorosamente estruturadas e coerentes. Seria difícil, porém, dizer o mesmo das demais peças racinianas e também de *todos* os fragmentos dos *Pensamentos,* tomados em particular. Por outro lado, *Les Provinciales* exprimem uma visão do mundo diferente da dos *Pensamentos*.

No ponto de partida da pesquisa, o historiador que se encontra diante dêsse conjunto de textos se choca de chôfre com duas dificuldades principais:

a) como distinguir o que em cada um dêsses escritos é essencial, isto é, o que faz parte da estrutura coerente, do que é secundário, isto é, do que se encontra na obra por uma das inúmeras razões que não a da necessidade interna[1];

[1]É claro que uma vez depreendida a estrutura da obra, essa separação é muito fácil de estabelecer. Mas se trata exatamente do início da pesquisa e das possibilidades de depreender a estrutura num momento em que nada permite ainda dizer que tal passagem é mais ou menos importante do que outra pela compreensão da obra.

b) mesmo supondo — com o que não concordamos — que um estudo imanente do texto possa chegar a separar, por métodos intuitivos, os elementos essenciais dos elementos secundários, ainda permanece de pé o problema não menos difícil do seccionamento no interior dêsses elementos essenciais, entre os que pertencem à mesma estrutura significativa ou a estruturas significativas aparentadas, e os elementos, também êles essenciais, pertencentes a estruturas mais ou menos diferentes das primeiras. Assim, *Bérénice* e *Britannicus* são duas expressões complementares de uma só e mesma visão do mundo, mais precisamente de um só e mesmo tipo da visão trágica, enquanto *Phèdre* já exprime um outro tipo de visão trágica que se aparenta aos *Pensamentos*. Quanto a *Athalie* ou aos *Provinciais,* exprimem cada um uma visão dramática, mas aparentada à visão trágica por seu lugar dentro dessa estrutura significativa global que se poderia chamar de ideologia jansenista.

Vê-se de imediato que, do ponto de vista prático, seriam necessárias uma inteligência e uma intuição sôbre-humanas para depreender todo êsse conjunto de relações estruturais (cuja expressão é essencial para a compreensão das obras em questão) pelo simples estudo dos textos, por mais profundos e prolongados que sejam tais estudos.

Em compensação, o problema se torna, se não absolutamente simples, pelo menos de uma ordem de dificuldade análoga à que os pesquisadores encontram cotidianamente em qualquer domínio da pesquisa científica, desde que não nos contentemos mais em estudar os textos, mas que apliquemos os mesmos princípios de pesquisa de estruturas globais significativas a totalidades mais amplas das quais os textos constituem apenas um elemento parcial. No caso citado, chegamos ràpidamente ao primeiro resultado decisivo no dia em que, tentando inserir os escritos de Racine e de Pascal no conjunto do pensamento e do movimento jansenistas, o que não era absolutamente nôvo (já havendo a maioria dos historiadores tentado fazê-lo antes de nós), nos perguntamos qual era a estrutura significativa — a essência — do que se chamava habitualmente, sem saber muito bem em que consistia, o jansenismo.

Não se trata, naturalmente, de fazer aqui o histórico minucioso de nossa pesquisa. Limitemo-nos a dizer que pu-

demos muito ràpidamente deduzir um tema central do jansenismo, "a rejeição do mundo e da sociedade", tema cuja realidade dinâmica levou a uma estruturação interna dêsse movimento em quatro correntes: moderada, centrista e duas extremistas de forma diferente, correntes nas quais os historiadores durante muito tempo viram apenas uma — a centrista — e só recentemente (graças aos trabalhos de Orcibal) uma segunda, a moderada.

Ora, entre as obras que nos interessam, só *Les Provinciales, Esther* e, até certo ponto, *Athalie* se prendiam à corrente centrista e nenhuma se ligava à corrente moderada, o que explica as dificuldades encontradas pela maioria dos historiadores da filosofia, da religião e da literatura para compreender o jansenismo dos *Pensamentos* e do teatro de Racine.

Ora, é aqui que a história de nosso trabalho nos parece metodològicamente interessante, pois foi a existência, no teatro de Racine e nos *Pensamentos* de Pascal, de posições relacionadas com a vida social e estatal e com os problemas — lógica da contradição e moral do conflito dos deveres — completamente diferentes às encontradas nos setores conhecidos e explorados do jansenismo que nos levou a formular a hipótese da existência de pelo menos outra corrente desconhecida dos historiadores no interior dêsse movimento. E foi a descoberta dos textos de Barcos que, em seguida, esclareceu não só tôda uma série de problemas os mais controversos da história do jansenismo e da vida de Pascal, mas que também nos permitiu ver, quase que de imediato, a estrutura interna das obras literárias e filosóficas que queríamos estudar.

Citemos apenas uma ilustração concreta: os historiadores discutiam há três séculos o problema da atitude de Pascal em relação à Igreja durante os últimos meses de sua vida e da possibilidade de conciliar os dois testemunhos aparentemente contraditórios do *Escrito* que rejeitava qualquer assinatura no Formulário e da confissão a Beurrier, ao qual Pascal afirmara submeter-se há dois anos a tôdas as decisões da Igreja (que havia precisamente exigido a assinatura do Formulário).

A descoberta do fato de que Barcos e seus partidários defendiam uma posição *rigorosamente coerente* que implicava *ao mesmo tempo* na submissão à decisão de assinar o For-

mulário e a rejeição de assiná-lo, permitiu não só esclarecer o problema dos últimos anos de Pascal, como pôr em evidência a estrutura interna do teatro raciniano e dos *Pensamentos*.

Basta pensar na situação análoga de Andromaque devendo permanecer fiel a Hector e salvar a vida de Astyanax, ou bem na situação de Titus que deve continuar Imperador e não se separar de Bérénice, quando cada uma dessas exigências parece exatamente contradizer a outra.

Vê-se a que ponto a pesquisa de estruturas significativas no plano da história dos movimentos ideológicos, sociais, políticos e econômicos pode ter e tem, na maioria das vêzes, uma importância fundamental quando se trata de depreender a coerência e a estrutura interna das obras literárias, artísticas ou filosóficas ligadas a êsses movimentos.

No fundo, trata-se da aplicação concreta dos dois princípios gerais que nos parecem dever reger qualquer estudo sério no domínio das ciências históricas e sociais:

a) todo fato humano se insere num certo número de estruturas significativas globais cuja evidenciação é só o que permite conhecer sua natureza e sua significação objetivas;

b) para seccionar, na realidade, um conjunto de fatos que constituem tal estrutura significativa, e para separar no dado empírico bruto o essencial do acidental, é indispensável inserir êsses fatos ainda mal conhecidos numa outra estrutura mais ampla que os abarca (por exemplo, os escritos de Pascal e de Racine no conjunto do movimento jansenista), sem jamais esquecer, porém, que os conhecimentos provisórios que se têm dos fatos dos quais se partiu são — precisamente na medida em que constituem um elemento da estrutura mais ampla — um dos pontos de apoio mais importante para deduzir esta última. (Os escritos de Pascal e de Racine como ponto de partida para a hipótese da existência de um jansenismo extremista e a descoberta dêste como um meio essencial para compreender essas obras).

Para encerrar êsse estudo, resta-nos abordar um problema no qual os leitores certamente já pensaram. Se se trata de inserir as obras numa totalidade significativa mais ampla, inserção que permite depreender sua estrutura e sua significação, por que recorrer à totalidade tão distante dos movimentos intelectuais, sociais e econômicos, e não, como

o fêz, explícita ou implìcitamente, a maioria dos historiadores que não se limitou aos textos, a essa totalidade significativa bem mais próxima e aparentemente bem mais ligada à obra que são a biografia e a psicologia de seu autor?

A resposta, aparentemente paradoxal, mas, na realidade, rigorosamente fundamentada, é simples: por motivos não de princípio, mas de possibilidade prática, de eficácia no trabalho de pesquisa.

É certo que o teatro de Racine e os *Pensamentos* de Pascal só estão ligados ao movimento jansenista através das personalidades de seus autores e que um estudo ideal não poderia, em caso algum, passar por cima de um estágio intermediário dessa importância. Infelizmente, na prática, não possuímos nenhum meio seguro e positivo de reconstituir a psicologia de um indivíduo. A maioria, e práticamente tôdas, das tentativas dêsse gênero são construções mais ou menos inteligentes e engenhosas que, no entanto, têm pouca relação com a ciência positiva. No atual estado das ciências humanas é muito mais a interpretação da obra que determina a imagem que se faz de seu autor do que o inverso.

É por isso que nos parece que, no atual estágio do pensamento científico, em ciências humanas se pode formular o seguinte balanço:

1) o conceito de estrutura significativa constitui o principal instrumento de pesquisa e de compreensão da maioria dos fatos humanos passados e presentes. Empregamos conscientemente o vocábulo "maioria" considerando que certos setores da realidade social parecem dever limitar-se ao conceito de estrutura e não de estrutura significativa;

2) em cada análise concreta, a elucidação da estrutura significativa específica que rege os fatos que se pretende estudar, choca-se inicialmente com dois problemas que são ao mesmo tempo os primeiros e os mais difíceis de resolver: o seccionamento do objeto, ou, se se preferir, do setor da realidade que corresponde a essa estrutura significativa e a distinção, dentro dêsse setor, entre o essencial e o acidental;

3) a *démarche* científica mais importante para resolver êsses problemas, reside na inserção das estruturas significativas pesquisadas, antes mesmo que elas sejam inteiramente deduzidas, em estruturas mais amplas das quais constituem

elementos parciais, *démarche* que pressupõe um vaivém permanente da parte ao todo e vice-versa;

4) se o conceito de estrutura significativa tem uma importância fundamental no conjunto das ciências históricas e sociais, essa importância é particularmente fortalecida no terreno dêsses fatos culturais que são as obras filosóficas, literárias e artísticas, que caracteriza precisamente a coincidência, ou mais exatamente a quase-coincidência, não só *virtual* como também *real* com essas estruturas significativas rigorosamente coerentes que são as visões do mundo;

5) é por isso que tanto a crítica literária como a história da filosofia, da arte e da literatura não poderiam ultrapassar o nível da reflexão mais ou menos inteligente e original para adquirir um estatuto realmente positivo, a não ser na medida em que assumissem uma orientação estruturalista procurando relacionar as obras que estudam com as estruturas fundamentais da realidade histórica e social;

6) considerando o caráter atualmente bastante insuficiente de nossos conhecimentos psicológicos, semelhante estudo deve hoje situar-se em primeiro lugar nos dois planos da análise imanente da obra e da inserção desta nas estruturas históricas e sociológicas de que fazem parte. Quanto à estrutura intermediária, constituída pela biografia e a psicologia do filósofo, do artista ou do escritor, se não se poderia absolutamente eliminar por antecipação, ela no momento só pode constituir um instrumento secundário de pesquisa a empregar com muita desconfiança e com o máximo de espírito crítico;

7) o número de situações históricas e de obras literárias, filosóficas e artísticas que lhes correspondem sendo incomparàvelmente maior que o das visões do mundo (o que explica, entre outras coisas, os renascimentos), tais pesquisas deveriam orientar-se naturalmente para pôr no devido lugar uma tipologia das visões do mundo que já constituiria, no plano da pesquisa, um inestimável instrumento de trabalho.

Não se trata, no entanto, de estabelecer desde já uma tal tipologia em bases psicológicas (como tentou fazer, por exemplo, Karl Jaspers). Tais tentativas saem do domínio da "reflexão brilhante" que tanto mal causou à ciência e que já é finalmente tempo de superar.

Como todo método científico sério, o estruturalismo não é uma chave universal, mas um método de trabalho que requer longas e pacientes pesquisas empíricas e que deve, êle próprio, ser aperfeiçoado e pôsto em seu devido lugar no decorrer dessas pesquisas.

Há, sem dúvida, uma dialética das relações entre as pesquisas empíricas e as idéias gerais; é preciso, porém, não esquecer muito fàcilmente a prioridade das primeiras e sua função indispensável em todo trabalho científico digno dêsse nome.

1958

A Reificação

EM PRIMEIRO lugar, desejo agradecer à sociedade de filosofia de Toulouse o honroso convite para que viesse falar diante de vós; dito isto, entro imediatamente no assunto.[1]

[1] Análise *esquemática* e, como tal, *abstrata* e *estática*, nosso estudo tem por objetivo as conseqüências *psíquicas* e *intelectuais* da existência de uma produção para o mercado numa sociedade capitalista pura — liberal ou monopolista — de débil intervenção econômica estatal.

Ora, semelhante sociedade jamais existiu na realidade empírica onde o capitalista sempre estêve misturado às sobrevivências pré-capitalistas e atualmente às primeiras manifestações das modificações de estrutura que começam a surgir; além disso, tôda realidade está sempre em mutação.

Nem por isso os conceitos estáticos deixam de constituir um instrumento científico indispensável para a compreensão dessa realidade.

E o relacionamento entre o conceito e a realidade supondo já um conceito prèviamente elucidado, poderíamos, e mesmo deveríamos, dentro

Para começar, algumas palavras sôbre a situação atual do pensamento marxista. Êste sai de longo período de crise, da qual interessa hoje particularmente compreender as causas, a natureza e a evolução. Além do mais, precisamos constatar desde já que essa crise, que se manifestou também nos demais terrenos da vida social, atingiu no plano intelectual particular agudez que se traduz, entre outros sinais, no fato de que há aproximadamente vinte e cinco anos o marxismo oficial não produziu quase nenhuma obra *teórica* realmente importante. Por isso era fundamental, durante êsse período, que alguns pesquisadores livres da pressão de um organismo ou de uma ortodoxia quaisquer procurassem mostrar no *terreno das pesquisas concretas,* neste ou naquele domínio, as possibilidades *atuais* e a fertilidade do método. Foi o que eu mesmo tentei fazer, dedicando vários anos ao estudo da obra de Pascal e de Racine, tentando mostrar que o método dialético é em grande escala o mais eficaz quando se trata de compreender êsses fenômenos particularmente complexos que são as grandes obras filosóficas e literárias do passado.

Mas não fui convidado para falar do passado, e sim para tratar de um tema muito atual: o das diferentes interpretações do pensamento marxista no século XX. Eis um assunto demasiadamente rico para uma única exposição, pois o pensamento marxista europeu abarcava, até por volta de 1930-1933, inúmeras discussões vivas e sérias a respeito dos principais problemas concernentes à vida do homem e das sociedades, discussões infelizmente quase esquecidas hoje, em virtude da interrupção havida durante os últimos vinte e cinco ou trinta anos.

O assunto que me foi proposto era, assim, ao mesmo tempo muito amplo e particularmente urgente e atual. Por isso, preferi limitar-me a um de seus mais importantes capítulos, a teoria marxista e lukàcsiana da *reificação*. Não me cingirei, naturalmente, a uma exposição histórica; não

de todo rigor científico, dar a nosso trabalho um caráter puramente teórico evitando qualquer referência à história.

Dêste modo, destacamos certo número de referências empíricas que nos parecem facilitar sua compreensão, com a condição de que não esqueçamos que elas não modificam absolutamente seu caráter e que *não quisemos elaborar uma análise histórica concreta, mas um trabalho preparatório a esta.*

que ache essa parte das análises marxistas erradas, pois ela até me parece constituir um dos elementos mais marcantes da obra de Marx, mas, ao contrário do que sucede com as ciências naturais, a história se caracteriza pelo fato de que as leis constitutivas das sociedades humanas se modificam, elas próprias, com as mutações dessas sociedades.

Ora, é certo que no decorrer dos trinta e cinco anos que nos separam da grande obra de Lukàcs[1], o mundo se modificou profundamente e devemos indagar em que medida essas antigas análises ainda se mantêm válidas para a nossa sociedade atual, a qual tentamos hoje compreender.

E isso vale *a fortiori* para a obra ainda mais antiga de Marx, que não é para nós uma Bíblia na qual buscamos fórmulas sacrossantas, mas a expressão de um pensamento genial, de um dos mais extraordinários esforços para compreender a realidade humana, expressão que, em todo caso, é preciso conhecer, mas a partir da qual devemos tentar ir mais longe, na medida em que isso seja possível e mesmo necessário.

Diz-se, com razão, que talvez sejamos anões ao lado dos gigantes do passado; mas quando um anão sobe aos ombros de um gigante êle pode enxergar mais longe do que êste.

É, portanto, dessa perspectiva que vou estudar, para começar, a análise marxista do *valor,* estreitamente ligada ao que Marx chama de *fetichismo da mercadoria* e que Lukàcs designa sob a palavra *reificação.* No entanto, para determinar o lugar dêsse problema no conjunto do sistema que habitualmente é denominado de materialismo histórico, eu me permitirei ressaltar que sòmente a teoria da reificação permite compreender a coerência de todos os textos marxistas referentes às relações entre a "infra-estrutura" e a "superestrutura".

Conhece-se, com efeito, a longa discussão em tôrno dos problemas do papel *ativo* da consciência, ou, ao contrário, de seu caráter de simples *reflexo.*[2]

[1] G. Lukács — *Geschichte und Klassenbewustsein,* Berlim, Malik-Verlag, 1923.

[2] Sem falar das respostas bastardas ou híbridas que dissimulam o problema, do gênero da representada pela expressão "reflexo-ativo", tornada corrente entre alguns teóricos marxistas no decurso dos últimos anos.

Na realidade, cada uma das duas teses corresponde *em parte* à posição de Marx e nenhuma das duas a ela corresponde inteiramente. É esta, aliás, a razão pela qual cada uma delas pode recorrer a certo número de textos autênticos tanto a seu favor como para criticar a outra, enquanto que o pensamento de Marx, que tentaremos desenvolver, nos parece ser o seguinte: o indivíduo, assim como os grupos humanos, constituem totalidades nas quais não se poderia, a não ser arbitràriamente, seccionar alguns setores e dêles fazer realidades autônomas. Assim, não há pensamento independente do comportamento ou da afetividade, nem comportamento independente da consciência etc... Em última instância, o pensamento, a afetividade e o comportamento de um indivíduo constituem uma unidade coerente e significativa. Além disso, é necessário acrescentar que quando se trata de indivíduos essa unidade estrutural passa por grande número de mediações cujo sujeito não é, ou o é muito pouco, consciente e, por isso, dificilmente revelável, enquanto que é incontestàvelmente mais fácil evidenciar a coerência que rege o comportamento, a afetividade ou a consciência de um grupo social dentro do qual as inúmeras parcelas individuais se anulam mùtuamente. Sem querer incorporar o estudo dos fatos sociais à estatística, há certa analogia entre essa constatação e o fato de que é impossível dizer se Pierre ou Jacques casará êste ano, terá um filho, um acidente automobilístico etc..., ao passo que, pelo contrário, é sempre possível prever, com pequena margem de êrro, o número de casamentos, de nascimentos, de acidentes automobilísticos em determinado país nesse ou naquele dia do próximo ano.

Voltemos, porém, ao problema das relações entre a "infra-estrutura" e a "superestrutura". A teoria marxista, tal como acabamos de expor, implica na idéia de que, de um lado, não há história autônoma da economia, do pensamento, da religião etc..., mas também que, por outro lado, não há, se olharmos o conjunto da história, primazia que se repita de *direito* e *necessàriamente* para êste ou aquêle setor particular da vida social. Esta, repetimos, constitui sempre uma *totalidade estruturada,* com a reserva, contudo, de que o tipo preciso de cada estrutura particular varia mais ou menos depressa no decorrer do tempo.

Onde está, então, a célebre preponderância dos fatôres econômicos? Tomada em seu conjunto, como teoria da evolução histórica, ela significa apenas, em Marx, que no decurso de tôda a história passada, seja por causa da pobreza das sociedades primitivas, seja por causa da divisão das sociedades posteriores em classes sociais, os homens foram obrigados a dedicar a maior parte de sua atividade à resolução dos problemas referentes à produção e à distribuição das riquezas materiais, isto é, ao que habitualmente chamamos de problemas econômicos. De modo que, na própria medida em que a vida dos homens constitui uma unidade que tende para a coerência, a preponderância *quantitativa* do fator econômico no pensamento e no comportamento dos indivíduos levou a assegurar-lhe uma primazia como fator dinâmico do movimento progressivo histórico. Trata-se, porém, apenas de uma primazia *de fato,* e não *de direito,* que desaparecerá naturalmente, no dia em que a aquisição de riquezas materiais passará — graças ao desenvolvimento das fôrças produtivas e a uma transformação da estrutura social — para segundo plano na atividade dos indivíduos. É o famoso "salto" do reino da necessidade ao reino da liberdade. Em todo caso, e isso é evidente, essa tese não implica absolutamente na idéia de uma passividade particular da consciência e do pensamento teórico em relação à atividade econômica.

Onde fica, então, a teoria da consciência reflexo? É ela inteiramente falsa? É claro que não. Apenas exprime não um tipo *universalmente válido* das relações entre a infra e a superestrutura, mas um tipo particular dessas relações, próprio à sociedade capitalista clássica.[1]

Nesta, a consciência tende, com efeito, a tornar-se um simples reflexo, a perder tôda função ativa, na proporção em que o processo da *reificação,* conseqüência inevitável de uma economia mercantil, se estende e penetra no âmago de todos os setores não econômicos do pensamento e da afetividade.

Em princípio, a religião, a moral, a arte, a literatura, não são nem realidades autônomas, independentes da vida

[1] Empregamos, neste trabalho, a expressão sociedade capitalista clássica para designar, ao mesmo tempo, o capitalismo liberal e o capitalismo monopolista e imperialista de *fraca intervenção econômica do Estado.*

econômica, nem meros reflexos desta. *No mundo capitalista,* porém, elas tendem a sê-lo, na medida em que sua autenticidade se encontra *esvaziada por dentro,* graças ao aparecimento de um conjunto econômico *autônomo* que tende a apoderar-se de modo exclusivo de tôdas as manifestações da vida humana. Vê-se, assim, a importância do fenômeno que hoje nos propomos analisar em suas linhas gerais.

Para descrever êsse processo é necessário, naturalmente, partir da economia e notadamente do estudo da economia mercantil. O que caracteriza esta em relação às outras formas de produção é o que se poderia chamar de *sua universalidade e sua anarquia.*

Realmente, tôdas as formas de organização da produção que precederam a economia mercantil em geral e a economia capitalista em particular eram caracterizadas pela existência de unidades de produção e de consumo no interior das quais a organização da produção dos bens e de sua distribuição se faziam segundo um esquema, sem dúvida muitas vêzes iníquo e desumano, mas sempre cristalino e fàcilmente compreensível.

Em tôdas essas formas de organização havia sempre uma regra tradicional, religiosa, racional etc... que conferia a certos indivíduos ou a certos grupos de indivíduos o direito de decidir — em certas condições e de acôrdo com certa ordem, é claro — quanto aos bens a produzir, a repartição eventual do trabalho dentro do grupo e a distribuição posterior dos produtos. Por isso é que tôdas essas formas de organização social supunham não apenas uma limitação das unidades econômicas (antes do mundo capitalista essas unidades nunca coincidiram, a não ser com os grupos nacionais), mas também uma transparência bem grande do caráter *humano e social* da organização da produção.

Essas duas coisas, no entanto, desaparecem com a extensão da economia mercantil. Esta é, à primeira vista, senão realmente, pelo menos *virtualmente universal;* graças ao intercâmbio, um produtor europeu pode trabalhar com matérias-primas vindas do outro lado do globo e vender seu produto, através de certo número de intermediários, a distâncias pràticamente ilimitadas. Sem dúvida, só mais tarde é que a vida econômica tornou-se realmente internacional. Há, porém, na produção para o mercado, desde suas formas mais simples,

uma possibilidade *virtual* de superar as limitações particulares: nacionais, religiosas, sociais etc... e de ampliar-se indefinidamente. Só existem para o comerciante como tal e para o produtor — enquanto comprador de matérias-primas e de fôrça de trabalho, e vendedor de produtos — sêres que têm a mesma qualidade *abstrata* de homem, ou seja, de comprador e de vendedor possíveis, fazendo abstração de qualquer outra particularidade social. Reside aí, aliás, entre outros, o fundamento histórico da ideologia moderna dos direitos do homem, da igualdade, da legalidade, da justiça universal etc.

Mas, por outro lado, o que caracteriza a produção para o mercado é também a ausência, em todos os níveis, de um organismo regulamentando ao mesmo tempo a produção e a distribuição das mercadorias. Sem dúvida, no nível da emprêsa individual no mundo capitalista clássico, a produção é rigorosamente planificada, mas o indivíduo ou o grupo de indivíduos, digamos o *bureau* técnico que organiza racionalmente a produção do ponto de vista da eficácia e da rentabilidade, não desfruta de nenhuma autoridade quando se trata de assegurar a distribuição; aí existe apenas uma regra: os produtos devem ser vendidos por um preço suficientemente elevado, num mercado mais ou menos competitivo, no qual cada um se encontra diante de compradores ou de concorrentes que agem independente dêle e mesmo contra suas intenções. É por isso que êsse mercado assume para êle o aspecto de uma *realidade cega, objetiva e exterior.*

Essa ausência de organismo regulador comum à produção e à distribuição, característica de tôda economia mercantil ou capitalista não planificada, constituía assim a contrapartida de sua universalidade. É o que chamamos de anarquia da produção.[1]

Numa produção mercantil, o que substitui a função do organismo planificador é exatamente o mercado e, dentro dêste, a troca das mercadorias numa certa proporção, troca que na sua forma imediata se chama *preço,* e que na forma pura, abstração feita de todo desequilíbrio entre a oferta e a

[1] Fazemos, por enquanto, abstração das formas modernas de organização econômica, tanto no mundo socialista como no mundo capitalista, formas que, na medida em que conseguem substituir o mercado ou reduzir seu papel, chegam também à superação ou à retração da reificação.

procura e de tôda variação destas, é chamada por Marx de *valor de troca.* O mais simples raciocínio permite constatar que as disposições individuais dos produtores e a luta entre inúmeros vendedores e compradores que se encontram frente a frente no mercado, desembocam, a cada ano, na substituição das fôrças produtivas e das matérias-primas utilizadas na produção, num aumento eventual desta e também na garantia do consumo efetivo — suficiente ou insuficiente, isto já é outra questão — de todos que constituem a sociedade (operários, capitalistas, camadas médias etc.).

Êsse resultado, porém, não é obtido por uma decisão consciente de tal indivíduo ou tal organismo planificador; é o resultado *objetivo* e *involuntário* dos choques entre compradores e vendedores no mercado. Assim, é natural que, para compreender o mecanismo da produção mercantil, deva-se começar, como procedeu Marx, pelo estudo do valor e dos preços.

Em grande número de textos, Marx insiste sôbre o fato de que, numa economia mercantil, o que caracteriza o valor de troca é que êle transforma a relação entre o trabalho necessário à produção de um bem e êsse bem mesmo em *qualidade objetiva do objeto;* é o próprio processo da reificação.[1]

Que significa essa palavra? Naturalmente não significa que o "valor" possa tornar-se uma qualidade da coisa, do mesmo modo que sua côr, sua consistência, seu odor, etc... Trata-se de um processo social que faz com que, *na produção*

1 *O Capital,* tomo I, pág. 75, Editions Sociales, Paris: "O produto do trabalho é, em qualquer estado social, valor de uso ou objeto de utilidade, havendo apenas uma época determinada do desenvolvimento histórico da sociedade que transforma geralmente o produto do trabalho em mercadoria; é aquela em que o trabalho gasto na produção dos objetos úteis assume o caráter de *uma qualidade inerente às coisas,* de seu valor.

Crítica do Programa de Gotha: Editions Sociales, pág. 23:

"Em meio a uma ordem social comunitária fundada sôbre a propriedade comum dos meios de produção, os produtores não trocam seus produtos; do mesmo modo, o trabalho incorporado aos produtos não mais aparece como *valor* dêsses produtos, como *uma qualidade real possuída por êles,* pois daí em diante, ao contrário do que se passa na sociedade capitalista, não é mais por meio de um rodeio, mas diretamente, que os trabalhos do indivíduo se tornam parte integrante do trabalho da comunidade".

mercantil, o valor se apresente à *consciência dos homens* como uma qualidade objetiva da mercadoria. Analisemos êsse processo um pouco mais de perto.

Em qualquer economia não mercantil, o que leva os homens a dedicarem parte de seus esforços à produção de certos bens são as qualidades naturais dêstes últimos, qualidades que os tornam aptos a satisfazer as necessidades naturais ou sociais dos membros do grupo. Chamamos tais qualidades de *valor de uso.*

Quer se trate da caça num clã primitivo, quer do trabalho agrícola de um servo ou da corvéia na terra do senhor, os homens têm sempre consciência, em maior ou menor escala, da necessidade de produzir certos bens para alimentar-se, vestir-se etc... êles próprios, ou alimentar, vestir etc., outros membros da sociedade. Sem dúvida, vistos *pelos economistas de hoje,* os homens possuem também, *sempre,* certa fôrça limitada de trabalho e alguém deve decidir de sua utilização, para produzir seja um tipo de bens, seja outro tipo. Nesse sentido, o problema de uma comparação dos bens sob o ângulo do *custo em trabalho social* existe em qualquer ordem econômica. Quanto a isto, no entanto, impõem-se duas observações particularmente importantes.

Por motivos sociológicos, nenhum sistema econômico pré-capitalista permite que se compreenda a idéia de trabalho abstrato e, portanto, a do custo social dos produtos.[1] Com efeito, na consciência dos homens dessas sociedades, os in-

[1] MARX, *O Capital,* pág. 73. "O que impedia Aristóteles de ver, na forma valor das mercadorias, que todos os trabalhos se exprimem aqui como trabalho humano indistinto e, por conseguinte, iguais, é que a sociedade grega repousava sôbre o trabalho dos escravos e tinha por base natural a desigualdade dos homens e de suas fôrças de trabalho. O segrêdo da expressão do valor — a igualdade e a equivalência entre todos os trabalhos, que existem porque são trabalhos humanos — só pode ser decifrado quando a idéia da igualdade humana já adquiriu a tenacidade de um preconceito popular. Mas isso só passa a acontecer numa sociedade em que a forma mercadoria tornou-se a forma geral dos produtos do trabalho, em que, por conseguinte, a relação dos homens entre si como produtores e permutadores de mercadorias é a relação social dominante. O que demonstra o gênio de Aristóteles é que êle descobriu na expressão do valor das mercadorias uma relação de igualdade. O estado particular da sociedade em que êle vivia impediu-o apenas de descobrir qual era o conteúdo real dessa relação".

divíduos que produzem, sua atividade, os bens produzidos, sua distribuição, constituem uma *unidade indistinta,* na qual não se saberia distinguir o trabalho abstrato de suas manifestações concretas. São coisas bem diferentes, na Idade Média, uma hora de trabalho de um padre ou um senhor e uma hora de trabalho de um escravo ou um servo e isso num sentido *qualitativo,* de modo que não se poderia dizer, o que *hoje* entretanto nos parece natural, que a hora de trabalho de um "vale mais" que a hora de trabalho do outro.

Pelas mesmas razões, ninguém teria a idéia de apresentar essa comparação sob a forma de uma relação entre o valor abstrato (*qualitativamente* idêntico e diferente apenas do ponto de vista *quantitativo*) de dois *bens.*

Passemos agora da economia natural à economia mercantil. Dissemos que o que em primeiro lugar caracteriza esta última é a ausência de plano ligando a produção ao consumo.[1] As mercadorias, sem dúvida, continuam sendo, também aqui, bens úteis e possuem um valor de uso. No entanto, se elas chegam em última instância ao consumidor que procura êsse valor de uso, isso acontece apenas porque chegam antes a um mercado onde são comparadas a outras mercadorias sob o aspecto *puramente quantitativo* de seu *valor de troca.* É por esta razão que, quando os bens se tornam mercadorias, êles se desdobram bruscamente e apresentam dois atributos diferentes, *aparentemente* independentes um do outro: um *valor de uso,* que interessa apenas ao último consumidor quando a mercadoria deixa o mercado, e um *valor de troca,* qualitativamente idêntico em tôdas as mercadorias e diferente apenas por *sua quantidade.* É êsse *valor de troca* comum a tôdas as mercadorias que permite sua comparação e sua troca no mercado.

Do mesmo modo, o trabalho necessário à sua produção se divide então em dois elementos diferentes, dos quais a um poderíamos chamar de *trabalho concreto* (enquanto trabalho de sapateiro, torneiro, fresador, etc., e enquanto cria valôres de uso) e a outro de *trabalho abstrato* (fôrça muscular, energia despendida, etc.), qualitativamente idêntico em todos os trabalhadores produtivos, diferindo sòmente pela *quantidade*

[1] O plano tem, é claro, muitas outras funções, como, por exemplo, a de organizar a produção, mas não é isso que nos interessa no momento.

e criando os valôres de troca. Lembremos que Marx sempre considerou a distinção entre êsses dois aspectos do trabalho numa economia mercantil uma de suas mais importantes descobertas.

Ora, se por ocasião de suas primeiras manifestações o comércio abrangia apenas os bens excedentes e a troca só era praticada dentro dos limites das comunidades, sabemos que logo depois o mercado destruiu as antigas formas econômicas para apoderar-se da própira produção. No início, o grupo produzia *para seu próprio consumo* e só intercambiava alguns bens excedentes por outros que êle mesmo não podia produzir; ao final desta evolução os grupos desapareceram como unidades econômicas e os indivíduos passaram a produzir apenas para a venda.

É assim que a produção para o mercado (e sua forma desenvolvida, a produção capitalista) não apenas contém em si a *possibilidade* de uma economia universal, mas também representa um *fator ativo de dissolução* de tôdas as antigas economias naturais[1] que ela tende a substituir.

Examinemos, porém, um pouco mais de perto o aspecto psicológico da vida econômica, numa economia em que a enorme maioria dos bens, se não sua totalidade, é produzida para o mercado e em que o preço substitui qualquer outro organismo planificador.[2]

Como nosso objetivo não é o de escrever um tratado de Economia Política, não insistiremos em que, no funcionamento do mercado, numa economia mercantil simples, os preços oscilariam em tôrno do valor, enquanto que numa economia capitalista liberal êles oscilariam em tôrno de um nível que assegurasse a todos os capitais a mesma taxa de lucro médio e que, nos dois casos, êsse ponto de equilíbrio garantiria ao mesmo tempo a produção de um conjunto de bens cujos aspectos concretos, os valôres de uso, corresponderiam

[1] Empregamos essa expressão para designar, em relação com a economia mercantil, tôdas as formas de organização econômica envolvendo um organismo de planificação da produção e do consumo.

[2] A expressão pode parecer imprópria para designar ao mesmo tempo os camponeses que organizam a economia de uma família na Idade Média e a comissão planificadora de uma economia socialista. As diferenças são enormes, sem dúvida, mas a função econômica é, em alguns aspectos que aqui nos interessam, análoga.

à reprodução e ao consumo da sociedade.[1] O que nos interessa, para compreender o fenômeno da reificação, é o mecanismo psíquico através do qual se desenvolve todo o processo.

Comecemos êsse trabalho (que, isso está implícito, será apenas um estudo esquemático e sumário do fenômeno) por uma constatação tanto mais importante por constituir uma das chaves-mestras da economia liberal clássica. Numa sociedade capitalista ideal, na qual nada entravaria o livre jôgo da concorrência, as coisas iriam da melhor maneira possível — segundo os grandes economistas liberais — pois cada empreendedor, tentando obter um lucro tão grande quanto possível, seria obrigado a baixar os preços para enfrentar eficazmente os concorrentes. Êle *agiria assim ainda mais* e *sem desejá-lo conscientemente,* no interêsse dos consumidores, que obteriam as mercadorias aos mais baixos preços.

Se bem que essa opinião seja *inexata,* como explicação da formação dos preços, nós nos prenderemos aqui sòmente à *análise rigorosa* dos *mecanismos psicológicos* pelos quais se manifestam *equilíbrios e também valôres humanos de solidariedade* — quando se manifestam — no mundo capitalista. Os próprios teóricos do capitalismo liberal nos dizem que isso acontece *implicitamente,* sem que os homens o desejem, *apesar* e *contra* a vontade dos indivíduos. No mundo fictício dos economistas clássicos, mundo que não passa de uma extrapolação esquemática e idealista do mundo capitalista real, os homens seriam perfeitos egoístas, indiferentes e insensíveis aos sofrimentos, aspirações e necessidades de seus semelhantes, mas que passariam (é nisso que consiste a idealização) seu tempo a ajudar os semelhantes, *sem querer.*

Acrescentemos que êsse esquema de pensamento, longe de ser exclusividade dos economistas, exprimia a tal ponto a estrutura essencial da realidade capitalista nascente que nós o encontramos desde o século XVII, numa carta de Descartes à princesa Elisabeth, onde êle escreve que "Deus estabeleceu de tal forma a ordem de coisas e uniu os homens em tão estreita ligação, que mesmo que cada um puxasse tudo para si próprio e não tivesse nenhuma caridade pelos outros, ainda assim não deixaria de empregar-se comumente por êles em

[1] De passagem, uma observação. É para explicar êsse *último* ponto que a teoria da "utilidade marginal" pode ter certo interêsse teórico.

tudo que estivesse a seu alcance, contanto que usasse de prudência, principalmente se vivesse num século em que os costumes não fôssem corrompidos" (Carta de 6 de outubro de 1645). Encontramos o mesmo esquema de pensamento em Leibnitz quando êle afirma que, conquanto não tenham as mônades portas nem janelas, seu conjunto representa "o melhor dos mundos possíveis", e, enfim, *numa perspectiva crítica,* também em Kant, quando êle opõe o imperativo categórico à vida real onde um comerciante que "estabelece um preço fixo igual para todo mundo, ainda que uma criança lhe faça compras do mesmo modo que qualquer outra pessoa, pois seu interêsse assim o exige e não se tem o direito de supor que êle deva sentir, acima do mercado, simpatia por seus fregueses de modo a fazer, em virtude de qualquer afeição por êles, preços mais vantajosos para uns do que para outros; a ação não se cumprindo, portanto, nem por dever nem por simpatia, mas apenas guiada por uma intenção interessada". A analogia entre todos êsses raciocínios é evidente.

Depois das relações dos homens entre si, vejamos agora outro aspecto complementar da vida econômica, a relação dos homens com as coisas. Em tôdas as formas de sociedades os homens produzem — já o dissemos — objetos para seu próprio consumo e para o dos demais membros do grupo. No entanto, em tôdas as formas sociais pré-capitalistas, o motivo *consciente* que impele os homens a empregar seu trabalho na produção de certos bens, ou a obrigar os outros homens a fazê-lo, é seu *valor de uso,* a diversidade múltipla dos objetos produzidos que lhes permitem satisfazer as necessidades humanas. Não há dúvida de que a ordem social da maioria das sociedades do passado baseava-se na opressão brutal, nos privilégios de uma pequena minoria e na exploração de grande número de trabalhadores. Através dessa opressão e dessa injustiça, porém, sempre se estabelecia mais ou menos claramente uma relação *real* e *consciente* entre os produtores e o *valor de uso* dos bens produzidos.

O desenvolvimento da *produção para o mercado* introduziu uma modificação radical nessa estrutura comum às diferentes ordens sociais não capitalistas. Ao lado do *valor de uso* e em grande escala no lugar dêste, criou-se e desenvolveu-se o valor econômico, o *valor de troca.* É por isso que,

hoje, os industriais não produzem mais os bens tornados *mercadorias* em função de seus valôres de uso diversos e múltiplos, que permitiriam satisfazer as necessidades variadas de seus semelhantes, mas sim para alcançar seu *valor de troca* comum *qualitativamente idêntico* em tôdas as mercadorias que chegam ao mercado. É verdade que o valor de uso não perdeu totalmente a realidade: não se pode vender uma mercadoria, alcançar seu valor de troca, a não ser na medida em que ela apresenta um valor de uso para o último comprador. Entretanto, enquanto ela não saiu do círculo das relações inter-humanas, enquanto ela ainda está no estágio da produção e da venda, seu *valor de troca* ocupa com exclusividade a consciência dos homens, tendo o valor de uso importância apenas em relação ao valor de troca. Um fabricante de sapatos não quer saber se êles são bons, mas se são vendáveis; sua qualidade só interessa na medida em que facilita ou, ao contrário, torna mais difícil o escoamento de sua produção. E também o consumidor, quando resolve comprar um par de sapatos, pensa primeiro no preço que pode pagar, assim como no preço médio dos sapatos no mercado no momento em que êle vai apresentar-se como comprador. Quantas vêzes compramos essa ou aquela mercadoria, não porque ela seja boa ou bonita, nem porque tenhamos dela necessidade, mas sim porque ela é "vantajosa", isto é, custa um pouco abaixo do preço corrente? Naturalmente, não há dúvida de que chega um momento em que a "mercadoria" se torna objeto concreto, em que seu valor de troca desaparece para ceder lugar ao valor de uso; mas isso só acontece quando ela sai da esfera das relações inter-humanas gerais, a esfera da troca, para entrar no que chamamos de *esfera privada*, a esfera do consumo. Aí o indivíduo está sòzinho diante dos bens que êle consome, ou então, se se trata ainda de relações inter-humanas, são relações *familiares* ou de *amizade* que, exatamente por serem privadas, ou seja, mais ou menos libertas da ação *imediata* do mercado, ainda salvaguardam, em certa medida, o altruísmo e a solidariedade interindividual.

O parentesco entre as duas análises é evidente: como o valor de uso, a solidariedade consciente e deliberada entre os homens é relegada ao domínio "privado" das relações de família ou de amizade; nas relações inter-humanas gerais e

notadamente nas econômicas, pelo contrário, a função de uma e de outra tornou-se *implícita,* obscurecida pelos únicos fatôres que fazem agir o egoísmo do *Homo-oeconomicus,* que administra racionalmente um mundo abstrato e puramente quantitativo de "valôres de troca".

Ressaltemos a importância capital dêsses dois fenômenos para a estrutura psíquica dos homens que vivem no mundo capitalista. Desde logo êles devem necessàriamente levar à ruptura das relações imediatas entre os homens e a natureza. O valor de uso estava ligado ao aspecto sensível e diverso das coisas naturais ou fabricadas; o valor de troca faz abstração de qualquer qualidade sensível — e comum a tôdas as mercadorias — só levando em conta diferenças de *quantidade.* Todo elemento qualitativo é eliminado radicalmente. Os resultados dessa transformação não foram, aliás, única e exclusivamente negativos; favoreceram, entre outros, na Grécia antiga e, mais tarde, na Europa ocidental dos séculos XVI e XVII o nascimento e o desenvolvimento de uma física mecanicista afirmando o caráter ilusório de tôdas as qualidades sensíveis e reduzindo o universo físico a elementos extensivos e quantitativos. Também é verdade que o desenvolvimento da produção capitalista baseada no fator puramente quantitativo do valor de troca, fechou progressivamente a compreensão dos homens aos elementos qualitativos e sensíveis do mundo natural. A sensibilidade a êsses elementos tornou-se cada vez mais um privilégio "dos poetas, das crianças e das mulheres", isto é, dos indivíduos à *margem da vida econômica.*

Essa transformação não se limita às relações entre os homens e a natureza; envolve também as relações dos homens entre si, se bem que também aí não sejam os resultados única e exclusivamente negativos. À criação de uma física científica, ao nível das relações entre os homens e o mundo natural, corresponde, no plano das relações sociais, a afirmação da *liberdade individual* como valor e a noção de *justiça* como direito reconhecido a cada indivíduo de fazer, na esfera da sua liberdade, tudo que não interfira na liberdade dos outros. É também verdade que, mesmo nos limitando provisòriamente ao plano da economia, o indivíduo, notadamente o operário, não é mais, como o artesão da Idade Média, um homem insubstituível na medida em que êle é o único

a produzir êsses ou aquêles objetos que outro produziria de maneira diferente; êle se tornou um produtor de mercadorias de *valôres de troca*[1] e, como tal, um elemento *intercambiável* de um cálculo talvez complicado, mas, em todo caso, racional. Seu trabalho não é mais o trabalho dêste ou daquele indivíduo; na contabilidade da emprêsa, é o trabalho de um operário anônimo que custa tal soma e produz tal lucro. E o fenômeno se estende também às relações entre industriais e comerciantes. Uma das características fundamentais da sociedade capitalista é a de mascarar as relações sociais entre os homens e as realidades espirituais e psíquicas, dando-lhes o aspecto de atributos naturais das coisas ou de leis naturais.[2] É por isso que as relações de troca entre os diferentes membros da sociedade — transparentes e claros em tôdas as demais formas de organização social — tomam aqui a forma de um atributo de coisas mortas: o preço.

"Um par de sapatos custa cinco mil francos". É a expressão de uma relação social e implicitamente humana entre o criador de gado, o curtidor de couro, seus operários, seus empregados, o revendedor, o negociante de sapatos e, finalmente, o último, consumidor. Mas nada disso é visível; a maioria dêsses personagens não se conhece e até ignoram sua existência mùtuamente. Ficariam todos espantados de saber da existência de um *laço* que os une. Tudo isso se exprime por um só fato: "um par de sapatos custa cinco mil francos".

Ora, isto não é um fato isolado; é, pelo contrário, o fenômeno social fundamental da sociedade capitalista: a transformação das relações humanas qualitativas em *atributo quantitativo das coisas inertes,* a manifestação do trabalho social necessário empregado para produzir certos bens como *valor,* como *qualidade objetiva dêsses bens;* a reificação que conseqüentemente se estende progressivamente ao conjunto da vida psíquica dos homens, onde ela faz predominar o abstrato e o quantitativo sôbre o concreto e o qualitativo.

Com efeito, para o industrial ou o comerciante, numa economia capitalista, o valor de uso de seus produtos não passa de um rodeio inevitável, através do qual êle deve en-

1 Êle ainda as produz *para outro.*
2 Daí o nome de *reificação* (*Verdinglichung*).

contrar um *valor maior* do que o inicial: uma mais-valia, um lucro.

Ora, para chegar a isso, êle deve inicialmente proceder, dentro da produção, de modo tão racional quanto possível, isto é, transmutar de imediato todos os elementos qualitativos da produção (mão-de-obra, matérias-primas) em elementos quantitativos da ordem do preço de revenda, do rendimento, etc., ou seja, da ordem do valor.

Em segundo lugar, se a vontade consciente do capitalista intervém para organizar o processo de produção, êste se acha em oposição ao início, quando se trata de comprar a mão-de-obra e as matérias-primas e sobretudo em oposição ao fim dêsse processo, quando se trata de vender os produtos, em face de um mercado, no qual os acontecimentos se apresentam como o resultado de leis cegas independentes das vontades individuais e regidas pelos preços, isto é, pelas qualidades objetivas das coisas. É assim que nesse terreno fundamental da vida humana que é a vida econômica, a economia mercantil mascara o caráter histórico e humano da vida social transformando o homem em elemento passivo, em *espectador* de um drama que se renova contìnuamente e no qual os únicos elementos realmente ativos são as coisas inertes.

Longe de ser uma simples percepção do espírito, essa distorção é uma realidade psíquica profunda que se exprime inclusive na linguagem. Usamos correntemente expressões em si absurdas, mas que todo o mundo compreende, como: "a emprêsa vai bem", "o cobre sobe", "as mercadorias não chegaram". Marx escrevia no *Capital* que se chega assim a um aspecto manifesto das relações econômicas e sociais, maravilhosamente caracterizado pela expressão de um personagem shakespeareano: "Ser um homem bem feito é o resultado das circunstâncias, mas saber ler e escrever nos vem da natureza".

Aliás, é necessário acrescentar aqui uma observação que requer maior desenvolvimento e sobretudo contrôles históricos longos e difíceis de efetuar. Com efeito, além da reificação estudada por Marx e que é devida à produção mercantil, é provável que a estrutura *capitalista* da economia ainda fortaleça a autonomia das coisas inertes em relação à realidade humana.

Em tôda sociedade a atividade social está estreitamente ligada aos objetos físicos. Os homens agem todos juntos sôbre a realidade não humana e essa realidade se transforma contìnuamente sob a ação dos homens.

É provável que para poder agir sôbre essa realidade, os homens tenham sido obrigados, em tôdas as sociedades, a separar o aspecto cognitivo da realidade física, de suas relações ativas ou afetivas com ela, criando assim um *mundo* do qual se pode falar de maneira *teórica*, em têrmos de *constatação*. É também provável que, para fazê-lo, êles tenham sido obrigados, durante tôda sua história, a unir êsses quadros em contínua modificação que são os dados empíricos imediatos a invariáveis conceituais, das quais uma das mais importantes para a vida cotidiana foi a do *objeto*, da *coisa*.

Entretanto, o problema que se coloca é o da estrutura que assume, para a consciência dos homens nas diferentes sociedades, a relação entre essas invariáveis e as mutações em geral e a que existe em particular entre as coisas e a ação humana que as transforma. (Quero falar, por exemplo, da relação que existe entre a casa e a ação dos homens que a habitam e a transformam contìnuamente até o dia em que a demolem). Nas *Teses sôbre Fuerbach*, Marx colocou êsse problema no nível essencial das relações entre a percepção e a atividade perceptiva. Em nossos dias Jean Piaget reencontrou as posições de Marx em seus estudos experimentais sôbre a percepção.[1]

Ora, parece-nos muito provável que, na sociedade capitalista, o fato de que a cada instante a propriedade do produto seja integralmente *separada* de seus produtores, que o operário produza objetos que não lhe pertencem, contribui para tornar a categoria da invariável, da coisa, preponderante em relação à mutação, a teoria preponderante em relação à atividade transformadora dos homens, em escala superior à que tenham sido em qualquer outra forma de organização social.

1 Êsse problema é também colocado de maneira particularmente sugestiva e clara numa adivinha infantil: Jeannot tem uma faca; um dia êle faz trocar o cabo e, dois meses mais tarde, faz trocar a lâmina. Continua sendo a faca de Jeannot?

Por outro lado, Marx esclareceu o fenômeno suficientemente, no mundo capitalista a atividade humana não é apenas isolada de seus produtos, mas se encontra ela própria integrada nas coisas, na medida em que a fôrça de trabalho se torna *uma mercadoria* que tem um *valor* e um *preço próprios*. Isso se manifesta tanto na contabilidade das emprêsas como na Economia Política em que a fôrça de trabalho é considerada como simples elemento do capital circulante, que em nada se distingue dos demais elementos dêste (matérias-primas, etc.).[1]

Finalmente, é necessário acrescentar que, do mesmo modo como a produção capitalista tende a estender-se e a substituir as demais formas de produção, tornando assim a realidade semelhante a suas próprias categorias, ela também transformou efetivamente, durante um período muito longo que sòmente em nossos dias, graças à automação, está para ser ultrapassado, a situação de grande parte da classe operária reduzindo a qualificação e com ela as diferenças entre os indivíduos, tornando-os intercambiáveis e assimilando assim sua atividade concreta a êsse trabalho abstrato, simples e socialmente necessário, que é a base de seu valor de troca.

Em resumo, a economia mercantil, e em particular a economia capitalista, tende a substituir na consciência dos produtores o valor de uso pelo valor de troca e as relações humanas concretas e significativas por relações abstratas e universais entre vendedores e compradores; tende, assim, a substituir, no conjunto da vida humana, o qualitativo pelo quantitativo.

Além disso, separa o produto do produtor e fortalece, por isso mesmo, a autonomia da coisa em relação à ação dos homens e à mutação.

Faz, enfim, da fôrça de trabalho uma *mercadoria* que tem um valor — e isso significa que também aí transforma uma realidade humana em coisa — e aumenta durante um período histórico muito longo o pêso do trabalho não qua-

[1] Sabe-se que no *Capital* a distinção fundamental que se acrescenta e passa ao primeiro plano em relação à que existe entre capital fixo e capital circulante é a entre *capital constante* e *capital variável*, isto é, entre objetos e trabalho humano.

lificado ou pouco qualificado, em relação ao trabalho qualificado, substituindo mesmo, no plano da realidade imediata, as diferenças qualitativas por simples diferenças de quantidade.

II

Ora, as conseqüências da *reificação* em todos os terrenos da vida humana não pròpriamente econômicos são consideráveis.

A primeira e mais importante nos parece ser a formação do Estado burocrático moderno. Max Weber já observou que o desenvolvimento de uma produção capitalista acima de certo nível é inconcebível sem uma administração e uma justiça institucionalizadas, das quais se possam prever as decisões a fim de integrá-las antecipadamente à contabilidade das emprêsas, isto é, sem uma administração e uma justiça cujas decisões sejam regidas por princípios gerais formais e abstratos, que não seriam postas em causa em cada caso particular, em nome de considerações humanitárias. Trata-se sem dúvida de importante garantia para os cidadãos contra a arbitrariedade dos funcionários e juízes, mas isso acarreta também uma institucionalização e um formalismo que em cada caso preciso podem tornar-se absurdos.

A necessidade de punir os criminosos e a de fazer respeitar e manter certa ordem nas relações sociais são fatos comuns a tôdas as sociedades divididas em classes antagônicas; no entanto, coube às sociedades parcialmente capitalistas da antiguidade e às sociedades capitalistas modernas instaurar um formalismo jurídico que transformou o juiz numa espécie de autômato que aplica muitas vêzes contra sua vontade uma lei abstrata e que profere sentenças que, para serem estritamente legais, não têm mais muita ligação com a eqüidade e as categorias humanas.

Mas, para a economia capitalista, tratava-se de uma necessidade inelutável. Sendo o conflito jurídico uma das eventualidades da produção, era necessário torná-lo *calculável* para poder integrá-lo no cálculo racional dos riscos da emprêsa. Era necessário, para empregar uma imagem de Max

Weber, que a justiça se tornasse uma espécie de autômato que permitisse ao empreendedor prever com segurança a sentença que êle obterá ao apoiar sôbre o botão do processo e ao enfiar uma ficha representando esta ou aquela soma na fenda das despesas. A constituição de uma justiça formal tem, sem dúvida, seus aspectos *positivos,* pois ela reduziu em larga escala a arbitrariedade do poder pessoal; o que não impede que tenha também eliminado as considerações humanas do funcionamento do aparelho judiciário, substituindo-as por uma lei impessoal abstrata e reificada (coisidificada). Em Roma, onde o capitalismo ainda era apenas parcial, algumas expressões correntes como *"Summum jus summa injuria"* ou *"Fiat justitia pereat mundus"* parecem ter conservado a reação popular à constituição de um direito abstrato e reificado.[1]

E se, atualmente, instituições como o júri, o juiz de menores, as circunstâncias atenuantes e a condenação com sursis introduziram, em direito penal, certa elasticidade que permite levar em conta a pessoa do inculpado e a situação concreta em que êle cometeu seu ato, o que mostra que a reificação perde terreno em alguns setores, o formalismo permanece estrito e rigoroso em direito civil e comercial, onde toca diretamente a contabilidade das emprêsas.

Através da reificação, naturalmente, as relações fundamentais continuam a existir e a desempenhar sua função: o padeiro assa o pão que o sapateiro comerá e êste faz sapatos que serão usados, entre outros, pelo padeiro; o juiz, por suas sentenças, assegura a manutenção e o funcionamento da ordem existente. Mas essas funções só são desempenhadas *implicitamente;* elas se enfraquecem e muitas vêzes desaparecem totalmente da consciência dos homens, e mesmo os poucos vestígios que ainda permanecem não mais têm contato *imediato* com a vida e a ação cotidianas. De modo *imediato,* o juiz aplica a lei, o padeiro faz pão para vendê-lo e obter dinheiro. Para o juiz, o inculpado não passa de um ser abstrato; para o padeiro, o comprador não passa de uma espécie de autômato que entra na padaria, pega a mercadoria e põe

[1] É preciso, aliás, distinguir aqui um formalismo arcaico de origem religiosa da constituição de um formalismo jurídico pròpriamente dito. Trata-se, é claro, de um problema complexo e que reclamaria pesquisas mais aprofundadas.

o dinheiro sôbre o balcão. Aliás, o próprio padeiro, *na maior parte de sua vida,* também não passa de um autômato que pratica a ação inversa. É verdade que êsses dois autômatos são homens que devem entrar em contato, falar-se mùtuamente, às vêzes, na grande burguesia intelectual e financeira, manter relações sociais, encontrar-se nos mesmos lugares, etc. Mas isso não é *essencial,* não passa de um cenário inevitável para o fato fundamental: uma coisa inerte — a mercadoria — é trocada por outra coisa inerte, o dinheiro. De um lado e de outro, a vida psíquica do homem nada mais é que um prolongamento, um acessório da única realidade ativa e agente: as coisas inertes. Para os rentistas, o dinheiro aumenta e se reproduz dêle próprio, como um ser vivo. A linguagem reflete essa situação. Diz-se "o dinheiro trabalha", "o capital produz", "a renda da terra", etc.

É por isso que tudo que as pessoas ainda se dizem quando não se trata de seus interêsses imediatos se torna falso, convencional e artificial. É a psicologia do vendedor que louva profissionalmente sua mercadoria — ainda que saiba tratar-se da pior das quinquilharias — que é sempre amável com o freguês — ainda que no fundo desejasse mandá-lo ao diabo. A frase, o palavrório, a mentira convencional, a demagogia política e social tornam-se o fenômeno geral que invade quase tôda a existência da maioria dos homens e penetra às vêzes até às raízes mais defesas de sua vida pessoal ou mesmo de suas relações eróticas, pois o amor se transforma, também êle, muitas vêzes, em cenário exterior e convencional do casamento de interêsse — ou seja, de negócios — assim como as relações entre pais e filhos, irmãos e irmãs se tornam muitas vêzes, elas também, problemas de ordem social ou de herança.

Assim o homem se transforma cada vez mais em autômato, sofrendo passivamente a ação de leis sociais que lhe são totalmente exteriores.

Implìcitamente sua vida psíquica, sua "pessoa", seu "espírito" perdem todo contato *essencial* com uma matéria que lhe aparece seja como estranha, seja, em última instância, como irreal. (As duas posições correspondem ao dualismo cartesiano e ao idealismo fichteano).

Na esfera "privada" das relações familiares e da amizade[1] — esfera mais distante de tôda atividade econômica e mesmo de tôda atividade pública — os valôres humanos de solidariedade permanecem no entanto menos alterados e a emprêsa da reificação, ainda que real, é menos acentuada. Isso engendra um *dualismo psíquico* que se torna *uma das estruturas fundamentais do homem no mundo capitalista.* A rigor, o homem pode continuar humano nas suas relações com sua mulher, seus filhos, seus amigos. No resto de sua atividade social êle deve conformar-se com a ordem existente, com suas leis escritas ou não escritas, a ordem do mercado estabelecida sôbre o jôgo dos egoísmos racionais, se êle é industrial ou comerciante, as ordens do patrão, se é operário ou empregado, as ordens dos superiores e os regulamentos gerais se é funcionário. E isso sob pena de ruína e morte social ou econômica.

O homem se torna, assim, escravo de leis abstratas e de coisas inertes e isso até nos mais altos escalões. "O rei é o primeiro servidor de seu Estado", dizia o grande Frederico e o pequeno empreendedor se torna servidor de sua emprêsa. Êsse dualismo que se exprime inclusive na contabilidade, onde tôdas as despesas pessoais do industrial são inscritas no débito como "despesas" que se opõem aos "lucros" positivos da emprêsa, contém em si consideráveis perigos de barbárie dos quais falaremos adiante, perigos que o capitalismo liberal e reificado atenuara pela anarquia e pelo individualismo que implicava, mas que não eram menos reais e ameaçadores. Charlie Chaplin compreendeu maravilhosamente e exprimiu o fenômeno em seu *Monsieur Verdoux,* o monstro por desejo de respeitabilidade e carinho familiar. Brecht tratou o mesmo assunto em *A alma boa de Se-tsuan.* A história de Dr. Jekill e Mr. Hyde expressa uma realidade humana fun-

[1] É preciso não confundir essa distinção entre a "vida privada" e a vida profissional com a que Marx estudou sobretudo em seus escritos da juventude entre a esfera privada e egoísta da sociedade civil e a esfera da universalidade alienada do Estado.

Na realidade, uma análise exaustiva deveria distinguir três setores separados e contraditórios da vida psíquica dos indivíduos na sociedade capitalista:

a) o indivíduo privado (família, amigos, etc.);
b) o burguês (vida profissional, atividade econômica, etc.);
c) o cidadão.

damental engendrada e criada constantemente de maneira mais ou menos intensa pela sociedade capitalista, em todos os indivíduos que sofrem e sobretudo que aceitam a ação da reificação.

De tempos em tempos, é verdade, grandes cataclismos sociais, ao mesmo tempo em que reforçam a reificação nuns, põem a nu, noutros, a verdadeira realidade social e humana. Sucede então que o padeiro e o sapateiro, às vêzes mesmo o patrão e o empregado, recordam-se que são um conjunto de homens que defendem a liberdade frente à opressão, e mesmo os defensores do espírito puro: pintores surrealistas, poetas herméticos, filósofos do individualismo inacessível, compreendem que sua pintura, sua poesia e sua filosofia não têm nenhum valor espiritual na medida em que não conseguiram identificar-se, travar contato com o povo, com a realidade e a matéria para tornar-se realidades ativas e atuantes.

Infelizmente, é preciso não criar ilusões, enquanto a sociedade burguesa e capitalista continuar a existir, semelhantes estados de espírito continuarão sendo a expressão de uma situação excepcional que não sobrevive muito tempo. Basta que o equilíbrio se restabeleça para que o *mecanismo* (a palavra não está aí por acaso) da vida social cotidiana restabeleça a reificação e que se recaia no antigo estado de coisas.

III

As conseqüências da reificação, naturalmente, estendem-se a todos os domínios da vida social e intelectual, onde seria necessário analisá-las com a ajuda de monografias mais extensas do que o esbôço que tentamos traçar aqui. Por volta de 1923 Lukàcs elaborou seus primeiros elementos de uma análise semelhante aplicada à filosofia clássica alemã.[1] Parece que psiquiatras contemporâneos também poderiam dela servir-se como conceito operatório na análise de certos estados

[1] Georg Lukàcs. *Op. cit.*, cap. 4.

esquizóides[1] mas a maior parte do trabalho continua por fazer.

O que nos interessa aqui é a modificação que o processo de reificação acarreta na natureza das relações entre a infra e a superestrutura. No seu conjunto, o fenômeno é geral. O que designamos sob o têrmo *reificação* sendo em primeiro lugar o aparecimento na vida social dos *processos econômicos* enquanto *fenômenos autônomos* e, por isso mesmo, *meramente quantitativos,* sua primeira conseqüência é subtrair quase inteiramente êsses fenômenos à ação da superestrutura, reforçando, ao contrário, sua ação sôbre esta.

Essa tendência geral, contudo, assume em cada terreno particular formas diferentes e — por mais limitado que seja o espaço de que dispomos — não podemos deixar de distinguir pelo menos duas estruturas diferentes: os domínios mais estreitamente ligados à vida econômica, o direito e a política, e os mais afastados desta: a vida intelectual, moral, religiosa, etc.

No que se refere ao direito, êle diz respeito muito de perto à vida econômica para que — salvo em situações excepcionais e transitórias (mercado negro, etc.) — seja possível um descompasso importante, estendendo-se a um grande setor da produção[2]. O desenvolvimento da produção capitalista na Europa ocidental também ocasionou uma transformação radical da superestrutura jurídica que se tornou cada vez mais um simples reflexo da vida econômica.

Quanto à política, o que caracteriza as formações sociais não capitalistas é exatamente sua simbiose total com a

[1] Trata-se sobretudo dos trabalhos em preparo do doutor Joseph Gabel. Ver também, do mesmo autor, *A Reificação, ensaio de uma psicopatologia do pensamento dialético,* Esprit, 1951, *Kafka romancista da alienação,* Critique, novembro de 1953, n.º 78 e *Die Verdinglichung in Camus "l'Etranger",* Jahrbuch fur Psycologie und Psycoterapie, 1957, nos. 1-2.

Deixemos claro, porém, que há uma diferença radical entre a nossa concepção da reificação e a do Dr. Gabel, que nos parece mais bergsoniana do que marxista e lukàcsiana.

[2] Enquanto se tratava apenas de comércio e de um setor reduzido da produção, tais descompassos puderam existir de modo prolongado, tal como o entre a interdição do empréstimo a juros no Direito Canônico e sua existência real sob formas mais ou menos disfarçadas na sociedade.

economia e a impossibilidade de distingui-las uma da outra. Basta pensar, por exemplo, nos foros e nas corvéias feudais, ou nos tributos das províncias na Roma antiga para ver a que ponto é difícil separar o fator econômico pròpriamente dito da fôrça política de coerção.

Ainda que com risco de nos repetirmos, precisamos lembrar que a *economia como fenômeno autônomo é própria da produção mercantil* e que seu aparecimento gera necessàriamente o aparecimento concomitante de um terreno político próprio que não existia antes[1]. Com efeito, na medida em que a reificação está ligada à existência de uma economia autônoma que tem suas leis próprias de funcionamento, ela tende a reduzir ao extremo o domínio político do Estado, fazendo dêste um simples gendarme e administrador dos interêsses *comuns* da classe dominante. É a ideologia liberal e em grande medida — apesar das aparências — a realidade das relações entre a economia e o Estado até à véspera da última guerra mundial (mais exatamente até ao hitlerismo e ao *New-Deal*)[2].

Assim, o desenvolvimento de uma economia capitalista anárquica tende a reduzir tanto o direito quanto o Estado como realidade política a expressões que se pretendem ativas

1 Uma das principais censuras do R. P. J. Calvez contra o pensamento de Marx provém simplesmente do fato de não haver êle levado em conta a análise da reificação. Êle vê, com efeito, uma *incoerência interna* dêsse pensamento no fato de explicar a *acumulação corrente* como um fenômeno meramente *econômico* e, ao contrário, a *acumulação primitiva* como fenômeno *social* eivado de violência, astúcia, etc.

Infelizmente, o R. P. Calvez não observou que para Marx não existe fenômeno puramente *econômico* a não ser dentro do capitalismo, enquanto que o nascimento dêste dentro das formações sociais anteriores seria apenas, como tudo que caracteriza a vida social das formações não capitalistas, um fenômeno social global. O pensamento de Marx é — nesse ponto — rigorosamente coerente.

2 Sabemos, naturalmente, que êsse esquema é extremamente geral e que a realidade (bonapartismo, política colonial, influência tradicional dos pequenos fidalgos de província na Alemanha, etc., por exemplo) é bem mais complexa. Êle corresponde entretanto a uma realidade que está na base das análises marxistas. Ver notadamente o estudo do correspondente psíquico da separação entre o fator econômico e o político, o desdobramento do indivíduo em burguês, membro da sociedade civil e cidadão do Estado.

e autônomas, mas que são, na realidade, mais ou menos passivas — ou, mais exatamente, tendentes a uma passividade total a que nunca chegam realmente — da única realidade efetiva e *essencialmente atuante*: a vida econômica e os interêsses das classes dominantes.

Quanto ao setor pròpriamente espiritual da superestrutura — a religião, a moral, a vida intelectual, a literatura, a arte, a filosofia — o mesmo processo se verifica, em grau incomparàvelmente mais elevado. Para perceber isto basta mencionar um fato tão característico quanto eloqüente. O aparecimento no mundo capitalista de fenômenos econômicos autônomos teve por conseqüência natural a constituição de uma ciência que estuda êsses fenômenos e que é naturalmente, ela também, própria à sociedade capitalista: a Economia Política. Ora, se se pode imaginar um tratado de Economia Política que ignorasse qualquer problema jurídico ou político, se bem que a maioria dos leitores não deixasse de ressentir-se dessa omissão como uma lacuna, seria antes, inversamente, de espantar que se encontrasse em semelhante tratado considerações religiosas, estéticas, literárias ou filosóficas e isso seria realmente uma exceção altamente insólita.

Acrescentemos que, inversamente, ninguém se espantaria mais, hoje, de encontrar uma análise da vida econômica num estudo sôbre a filosofia, a literatura ou a arte.

Essa constatação simplesmente consagra essa marca fundamental da estrutura de uma sociedade capitalista clássica[1]: numa tal sociedade, a economia — que é o setor mais extenso da vida social — goza de autonomia quase total e se ela ainda sofre em pequena escala a ação da vida jurídica e política, escapa, por outro lado, a qualquer ação da religião, da moral e da vida intelectual, ao passo que continua a agir poderosamente sôbre elas.

Ora, só o simples fato de a religião, a moral, a filosofia, a literatura etc., não agirem além do setor reduzido e não essencial da vida do grupo designado sob a expressão "vida privada", de terem perdido completamente a ação sôbre a

1 Seria difícil escrever um estudo sôbre a vida econômica das sociedades primitivas ou do mundo feudal ignorando, por exemplo, a vida religiosa dessas sociedades.

vida econômica, basta para tirar-lhes grande parte da autenticidade.

Precisamos, porém, acrescentar algo mais preciso. Se desejamos dar à palavra "autenticidade" um sentido científico operatório (e mesmo apenas se queremos fazer uma fenomenologia válida da autenticidade) é indispensável diferençar a autenticidade subjetiva da objetiva: pois exatamente a perda de tôda influência sôbre a vida social e econômica, seu confinamento no setor privado da consciência individual pode dar aos fenômenos religiosos, morais, estéticos, etc., um excesso de autenticidade subjetiva que não passa da contrapartida de uma radical inautenticidade objetiva.

É a chave da arte e da filosofia românticas que, à fôrça de "autenticidade" e de "profundidade" subjetivas, eliminam todo cuidado de contacto com a realidade e chegam ao pior dos conformismos.

No entanto, é fácil compreender que as questões da arte e da filosofia clássicas na época da reificação apresentam também problemas complexos.

Voltemos ao problema inicial: a inautenticidade objetiva, de raiz, do espiritual no mundo capitalista resulta, ao mesmo tempo, do fato de que *êle perdeu tôda ação sôbre a vida econômica* (e que por isso mesmo êsse processo tende a diminuir progressiva e consideràvelmente sua ação sôbre os diferentes setores estreitamente ligados à economia, Estado, Direito, etc.) e de que sofre, ao contrário, uma influência intensa e progressiva do aspecto econômico e notadamente da reificação. Ressaltemos também que se trata não de um estado, já atingido de vez, mas de um processo que tende a substituir progressivamente mesmo a autenticidade *subjetiva* pela inautenticidade e, finalmente, pela má fé.

Isso é fácil de constatar em qualquer domínio da vida espiritual. Atenhamo-nos — apenas a título de exemplo — à literatura e ao cinema. Um livro ou um filme são, em primeiro lugar, entre outras coisas, mercadorias. Como tal, inserem-se num setor da produção capitalista que não sobreviveria se não fôsse rentável, se não produzisse lucros.

Em última instância, qualquer que seja o interêsse *subjetivo* do editor ou do produtor pelo valor de uso dos objetos que produzem, no caso pelo valor estético e humano do livro ou do filme, êles não podem, salvo algum caso excepcional,

desprezar sua rentabilidade. Chega-se assim a tôda uma gama de produtores e editôres, desde os que se limitam às coisas ao mesmo tempo válidas e mais ou menos rentáveis, através de alguns maiores que dividem sua atividade em dois setores, um dos quais, altamente rentável, permite sustentar a qualidade do segundo, até aos editôres e sobretudo produtores indiferentes à qualidade e que só se interessam pelo lucro. (É preciso ressaltar que, felizmente, no movimento editorial da Europa ocidental êsses últimos, às vêzes os mais poderosos e mais ricos, não são os mais conhecidos nem os que desfrutam de prestígio maior entre o público. Isso acontece porque um livro cobre suas despesas logo após a difusão de alguns milhares de exemplares e porque uma editôra pode manter um nível sério limitando-se às camadas cultas e substituindo a difusão pelo número de obras editadas. A situação, porém, já é diferente para o filme ou para a imprensa, cuja rentabilidade exige a penetração na pequena burguesia e nas camadas operárias).

A difusão de uma obra ou de um filme depende, mesmo que por enquanto façamos abstração da intervenção ideológica de certas fôrças sociais ou institucionais (censura, ligas femininas de defesa da moralidade, etc.), das categorias mentais, da mentalidade dos eventuais compradores. Assim, a dominação quase total da reificação sôbre a enorme maioria dos membros da sociedade, a redução do que chamamos de busca da autenticidade subjetiva a um grupo limitado de indivíduos, que constituem apenas uma fração pouco importante no conjunto da sociedade, explica a razão de a literatura ou o cinema de terceira classe, isto é, desprovidos de qualquer preocupação de autenticidade, assegurarem o máximo de lucro. Chega-se, assim — mesmo no plano da psicologia individual do escritor ou do diretor de cinema — ao lado do poeta, do romancista ou do cineasta românticos da "profundidade" que ainda traduzem em nível intelectual ou literário mais ou menos elevado a psicologia reificada da massa pequeno-burguesa cujo núcleo é constituído pela ruptura entre uma alma "profunda" e "essencial" e uma realidade cotidiana sem importância (a história da prostituta de alma pura, do gangster simpático que gosta de brincar com trenzinho elétrico porque teve infância infeliz, do "homem de qualidade" grande proprietário que pratica a extorsão,

etc.), ao escritor de romance de série negra ou ao jornalista do correio sentimental.

No terreno da literatura *"válida"*, a existência da reificação se manifesta em primeiro lugar pelo imenso impulso no século XIX da forma literária que corresponde ao desenvolvimento da sociedade burguesa e do mundo capitalista: o romance. Em sua essência êsse é a história de uma busca, de uma esperança que se frustra *necessàriamente*. Assim, na medida em que êle é a história de uma busca ou de uma esperança, implica numa *biografia individual,* enquanto que, na medida em que o escritor deve descrever o meio onde se desenrola essa busca e as razões pelas quais ela deve necessàriamente malograr, é também uma *crônica social*.

Essa forma romanesca permitiu aos grandes escritores do século XIX e comêço do século XX, aos escritores do período que sucedeu o que Goethe chamava de "fim do período poético" (*das ende der Kunstperiode*), ou seja, do período em que o criador ainda se sentia em acôrdo com a sociedade, em que a arte e a literatura ainda eram uma criação "natural" (Schiller colocou o mesmo problema em seu célebre estudo sôbre a poesia sentimental e ingênua), a Balzac, Stendhal, Flaubert, Zola, e em nossos dias Malraux, Thomas Mann e, ùltimamente, Pasternak, à colocação simultâneamente da busca do humano num mundo inumano e da descrição da essência dêsse mundo[1].

[1] Não se trata, naturalmente, de identificar nossos próprios julgamentos sôbre a realidade soviética aos que se inferem implìcitamente da descrição que dela oferece Jivago; mas o papel do crítico não é dizer se êle vê o mundo da mesma maneira que o escritor, e sim compreender de *modo imanente* a estrutura e o universo da obra de que fala.

Quanto ao romance de Pasternak, cujo valor literário nos parece incontestável, limitemo-nos a sublinhar que, valorizando como êle o faz a figura romântica do gênio incompreendido e anti-social, chega naturalmente a ter uma atitude positiva em relação aos representantes da ordem estabelecida, em relação à burocracia que torna possível a vida do herói. Basta pensar, entre outros, no personagem Evgraf Jivago (alto funcionário e mais tarde general, do qual o autor fêz, simbòlicamente, meio-irmão do doutor), que intervém periòdicamente para ajudar o herói e que, finalmente, assegura sua sobrevivência nos planos material e espiritual, encontrando e educando o filho abandonado de Lara e Jivago e publicando os poemas que êste deixara dispersos por todos os lados.

Com o passar do tempo, porém, à medida em que a reificação foi fazendo progressos, a ruptura entre a realidade social e a busca do humano acentuou-se a tal ponto — pelo menos no mundo capitalista — que a expressão dessa busca teve de ceder lugar à simples constatação e descrição de uma realidade social reificada inumana e privada de significação. De modo que ao lado dos escritores que — diante da redução progressiva do indivíduo a um simples *fait divers,* querendo contudo preservar o caráter humanístico de sua obra e procurando outras fôrças que pudessem representá-lo — escreviam o romance da família, da nação, da classe etc., outros acentuavam cada vez mais a descrição de um mundo reificado e absurdo, seja deixando a busca do humano exprimir-se de modo *implícito,* seja eliminando-a totalmente. O leitor pensa logo em Kafka, Camus e, na literatura contemporânea, em escritores como Robbe Grillet, cujo último romance, *La Jalousie,* é um autêntico protocolo da reificação de um mundo no qual só as coisas agem, no qual o tempo humano desapareceu e no qual o próprio homem se torna mero espectador, reduzido ao estado mais abstrato: um ôlho que vê e registra.

Ê interessante assinalar que enquanto no plano da teoria econômica a análise da reificação estava pràticamente feita em 1867, por ocasião da publicação do tomo I do *Capital,* ela só teve expressão na literatura 60 ou 90 anos mais tarde, quando já começa a retroceder sèriamente na realidade social e econômica. A defasagem entre a expressão dos fenômenos sociais nos diferentes domínios da vida intelectual constitui um aspecto importante mas pouco estudado da rea-

É preciso, aliás, neste ponto, prestar homenagem a Pasternak, que criou um universo rigorosamente coerente no qual o inadaptado e o burocrata não passam das duas faces de uma única e exclusiva medalha opondo-se às pessoas simples que lutam e trabalham e, em primeiríssimo lugar, ao militante e ao revolucionário.

Por outro lado, estamos absolutamente de acôrdo com a idéia desenvolvida por Pasternak através do personagem Nikolai Vedeniapine (que é também sua idéia, visivelmente), de que o pensamento socialista moderno só pôde nascer e desenvolver-se dentro de um universo intelectual e afetivo criado pelo pensamento e pela cultura cristã, do qual é, e nesse ponto divergimos de Pasternak, ao mesmo tempo continuação e superação.

lidade histórica, e que seria necessário tentar explorar. Isso só seria frutífero, porém, a partir de certo número de análises concretas que, só elas, permitirão talvez, um dia, chegar a qualquer verdade de ordem mais geral.

IV

Acabamos de mostrar que a reificação — que consiste essencialmente na substituição do qualitativo pelo quantitativo, do concreto pelo abstrato e que está estreitamente ligada à produção para o mercado, principalmente à produção capitalista — tende, paralelamente ao desenvolvimento dessa produção, a apoderar-se progressivamente de todos os domínios da vida social e a substituir as outras diferentes formas de consciência.

Poderia parecer que estamos em presença de um fenômeno definitivo e inevitável, uma espécie de fatalidade da evolução histórica.

No entanto, apresenta-se um problema: não há, dentro mesmo do sistema econômico capitalista, limites além dos quais a reificação não poderia estender-se sem provocar perturbações graves e reações humanas que constituirão o próprio motor de sua superação? Tais fatôres existem e constituem exatamente os limites mais importantes, *porque essenciais* à extensão da produção capitalista e sobretudo da reificação. São as *crises e a resistência da classe operária*.

Do ponto de vista de uma análise da economia capitalista que se coloque no interior *desta,* poder-se-ia designar uma e outra (é preciso não esquecer que do ponto de vista *econômico* a fôrça de trabalho é, no mundo capitalista, uma *mercadoria*) como os limites a partir dos quais o valor de uso resiste à sua redução a um estado implícito e a sua substituição pelo valor de troca. Dissemos, com efeito, que o que tornava possível a existência da produção capitalista e da reificação era o fato de que, preocupando-se exclusivamente com os problemas econômicos quantitativos, ou seja, procurando o lucro mais elevado, os industriais eram obrigados,

contudo, a produzir os bens de que a sociedade tinha necessidade, isto é, a reproduzir em cada período de produção:

a) um capital constante (meios de produção e matérias-primas) que permita substituir o anteriormente usado e acrescentar-lhe eventualmente os meios de produção e as matérias-primas correspondentes a uma nova acumulação;

b) bens de consumo que correspondam ao consumo particular dos capitalistas, ao consumo dos antigos operários e eventualmente ao consumo dos novos operários engajados para e pelo crescimento da produção;

c) uma classe operária que, havendo gasto a *quase* totalidade de seus salários, é obrigada a vender novamente sua fôrça de trabalho no mercado, como mercadoria, para poder sobreviver.

É claro que o capitalista, individualmente, nunca pensa nesses problemas. Para êle tudo se passa no plano quantitativo da procura de lucro e, como a classe capitalista nada mais é do que o conjunto dos capitalistas individuais, ninguém, num capitalismo liberal, se propõe o problema da utilidade social dos bens no terreno do valor de uso.

Foi exatamente a isso que chamamos de uma produção anárquica regulada exclusivamente pelo mecanismo do mercado.

Como, entretanto, mostrou Marx, em tal sociedade capitalista *liberal* e anárquica produz-se de maneira *necessária, periòdicamente* e como em seguida mostrou Rosa de Luxemburgo — a partir de um certo ritmo do progresso técnico — *estruturalmente* uma distorção entre os *valôres de uso dos bens realmente produzidos e oferecidos no mercado* e os *valôres de uso para os quais existe uma procura pagante, solvável*. É o problema da crise e da superprodução que o capitalismo está apenas conseguindo superar atualmente.

Não podemos insistir aqui sôbre os problemas longamente analisados e discutidos na literatura marxista do mecanismo da superprodução e também do imperialismo que, transplantando as formas mais extremas da exploração às colônias e aos países subdesenvolvidos, permitiu que se superasse uma contradição que sem êle teria provàvelmente acabado por criar um estado de superprodução endêmica. Contentemo-nos em dizer que até 1933 foi sobretudo graças ao imperialismo e à penetração dos mercados não capitalistas, e

em seguida graças a uma intervenção maciça e sistemática do Estado na economia, que essa contradição entre o quantitativo e o qualitativo, entre o valor de uso e o valor de troca, pôde ser superada no mundo capitalista ocidental.

Um aspecto específico do mesmo problema é, entretanto, colocado pelo valor e o preço de uma mercadoria particular: *a fôrça de trabalho*. Do ponto de vista do produtor capitalista, esta não passa de uma parte de seu capital circulante, uma mercadoria como as outras, que êle deve procurar comprar pelo melhor preço possível a fim de diminuir o preço de revenda de seus produtos. A única diferença é que essa mercadoria possui, em relação às outras mercadorias, um caráter particular. Ela se compõe de sêres pensantes *virtualmente* refratários a uma ordem social que os assimila às coisas inertes. Além disso, em certas condições, e sobretudo quando o preço da fôrça de trabalho baixa muito, quando as condições dos assalariados se tornam muito duras, produzem-se resistências humanas, a *mercadoria se torna consciente* e se revolta, seja contra a reificação, contra o capitalismo como tal, seja contra certo número de suas manifestações concretas. É por isso que Marx, que esperava com tôda razão — já que analisava um capitalismo liberal e sem colônias — uma pauperização crescente da classe operária, via nesta a fôrça histórica destinada a assegurar a superação da reificação e do capitalismo.

Resta dizer que — mesmo que para compreender a evolução real da classe operária ocidental no decurso dos últimos cem anos seja necessário modificar consideràvelmente a análise marxista, levando em consideração o *fato de que o imperialismo, a elevação efetiva do nível de vida dos operários ocidentais e, a partir de 1917, a vitória da revolução não como a esperava Marx nos países capitalistas adiantados, mas sim, pelo contrário, nas sociedades pouco desenvolvidas, a existência antes da Rússia bolchevique e em seguida da China e das Democracias populares* criaram uma realidade sensìvelmente diferente da analisada por Karl Marx e a partir da qual êle estabelecera suas perspectivas — a relação entre a consciência operária e a reificação é diferente da de tôdas as demais camadas da sociedade e constitui um problema teórico de primeira importância.

O operário, na realidade, só tem uma coisa a vender: *sua fôrça de trabalho* e — salvo algumas raras exceções sempre possíveis — êle não poderia aceitar inteiramente e sem uma resistência real ou virtual sua própria transformação em mercadoria assimilada às demais mercadorias. É por isso que, ao contrário das outras classes sociais onde vemos a reificação invadir progressivamente até mesmo o setor privado da vida dos indivíduos, o operário alienado na fábrica onde trabalha *para outro* e onde tôda ligação consciente com seu produto o faz ver de maneira mediata que o produto de seu trabalho não lhe pertence e que, de maneira imediata, êle trabalha não para produzi-lo mas para receber seu salário, é por isso, dizemos, que êle só se reencontra quando deixa a vida econômica, o trabalho, para voltar ao setor privado de sua vida cotidiana.

A isso se acrescenta o fato de que mesmo em sua atividade econômica, em seu trabalho, a relação *reificada* e *antagonista* com o patrão ao qual êle *vende* sua fôrça de trabalho é em grande parte contrabalançada pela *relação humana e não reificada* que êle mantém com seus colegas.

Não há dúvida de que o pensamento reificado, que é uma realidade *social,* age através de mil canais diferentes também sôbre o pensamento dos operários e essa influência é considerável. Trata-se, porém, de um fenômeno *sociológico* e não *econômico,* uma influência *exterior* e não uma *reificação espontânea,* pois o operário não poderia tirar nenhuma vantagem da "reificação". Êle não tem uma fortuna a fazer frutificar, situação social privilegiada a defender; para êle os objetos não são "mercadorias", pois êle os vê ùnicamente pelo prisma do consumidor, pelo qual êles mantêm tôda sua riqueza e sua verdade concretas; os homens não perdem, para êle, suas qualidades vivas na abstração geral de "compradores", pois êle nada tem a vender-lhes e, o que é mais importante, êle pertence à única categoria social na qual os homens, mesmo para defender seus interêsses mais imediatos, devem unir-se em vez de opor-se uns aos outros. A *solidariedade* tem, para a vida social e para o pensamento dos operários, importância tão grande quanto o *egoísmo* e a *concorrência* para os burgueses e para as camadas médias.

Do mesmo modo, os interêsses do operário não são reificados, ou, em todo caso, o são muito menos. Êle não tem ca-

pital do qual seja necessário zelar pelo rendimento, loja ou emprêsa a administrar; para êle se trata sempre e *imediatamente* de realidades puramente *humanas* pois, em seu nível de vida, as reduções de tempo de trabalho ou os aumentos salariais afetam de imediato não só seu "poder" virtual como também tôda sua existência cotidiana e concreta.

São coisas inteiramente diferentes se um lucro suplementar aumenta a conta bancária de um industrial ou um comerciante e figura em sua contabilidade, ou se um aumento de salário permite a um operário comer melhor, comprar uma lambreta, fazer uma viagem há muito desejada ou ensinar um ofício a seu filho. Por outro lado, mesmo a relação do operário com o setor econômico e reificado de sua vida é muito diferente da que existe entre os burgueses e camadas médias. Isso porque, exercendo sua profissão, o artesão, o negociante, o comerciante, o industrial ou o banqueiro defendem todos qualquer coisa que lhes pertence e implìcitamente se identificam cada vez mais com essa atividade e com *essa coisa*. O operário, pelo contrário, durante todo o tempo em que exerce sua atividade econômica trabalha "para outro", para seu patrão, ao qual não o liga nenhuma relação de solidariedade concreta. Durante o tempo de trabalho, o operário não mais se pertence; não é mais êle mesmo, transformado não só em objeto, mas em objeto pertencente a outro, êle é, ao mesmo tempo, "reificado" e "alienado".

Por isso Marx escreveu que, na sociedade capitalista, há uma esfera que é a da *"perda completa* da característica humana, que ela só pode recuperar através de uma *restauração* completa *do homem*. Essa decomposição da sociedade representada por uma categoria social particular é o proletariado". "Se o proletariado anuncia a *dissolução da ordem atual do mundo,* nada mais faz do que exprimir *o segrêdo de sua própria existência;* pois êle constitui a dissolução *efetiva* dessa ordem do mundo"[1].

Assim é que por sua posição social, ainda que muito menos culto e dispondo de muito menos conhecimentos do que os intelectuais burgueses, o proletariado, na sociedade capitalista clássica, é o único que pode, numa situação de conjunto, rejeitar a reificação e devolver a todos os problemas

[1] Introdução à Crítica da Filosofia Hegeliana do Direito.

espirituais sua verdadeira característica humana; e foi dentro da classe operária, numa época em que sua situação econômica era particularmente má, que nasceu a forma mais elevada do humanismo moderno: o materialismo dialético.

Isso não quer dizer, evidentemente, que alguns indivíduos ou mesmo grupos de indivíduos não pertencentes a essa classe não poderiam compreender o pensamento dialético. Pelo contrário, no mundo capitalista, onde os conhecimentos são monopólio de uma camada limitada, os próprios teóricos do materialismo dialético foram — à época do capitalismo liberal — intelectuais de origem burguesa; mas êles encontraram o ponto de vista da classe operária e aí se integraram e tiveram público, um público talvez carente da cultura necessária para segui-los em todos os detalhes do pensamento, mas dotado de uma qualidade extremamente importante, a atitude geral, a situação social e psíquica que lhe permite compreender êsse pensamento e personificá-lo na realidade prática[1]. Pois "como a filosofia encontra no proletariado suas armas materiais, o proletariado encontra na filosofia suas armas espirituais"[2] e, se "a filosofia não se pode realizar sem suprimir o proletariado, o proletariado não se pode suprimir (*aufheben*) sem realizar a filosofia"[3].

Compreende-se, depois de tôdas essas considerações, por que, enquanto fica na superfície e se contenta em registrar

[1] Falamos aqui, consciente e voluntàriamente, no passado, pois, desde a era stalinista, as relações entre os intelectuais socialistas e o movimento operário se tornaram extremamente complexas e problemáticas. Quer o deploremos, quer o louvemos, êste é *um fato* que nos parece incontestável e do qual se deveria fazer um estudo sociológico profundo.

O fenômeno comum e natural até 1925-1928 do pensador importante que desempenha um papel de primeiro plano no movimento operário (Marx, Engels, Lassalle, Bakounin, Kautsky, Bernstein, Plekhanov, Jaurès, Lênin, Rosa de Luxemburgo, Trotski, Boukarin, Gramsci, etc.) desapareceu totalmente para dar lugar ao fenômeno contrário do teórico socialista isolado do movimento operário, ou que, se êle é membro de um partido, desempenha aí um papel secundário e periférico.

O caso típico é Georg Lukàcs, que desempenhou um papel político de primeiro plano no movimento operário húngaro de 1917 a 1925, para tornar-se em seguida, até 1956, um pensador isolado cujo raio de ação se limitava ao mundo intelectual e que não tinha mais nenhuma ação política no estrito sentido do têrmo.

[2] *Crítica da Filosofia Hegeliana do Direito.*

[3] L. c.

o aspecto imediato das coisas, mesmo o pensamento dos intelectuais mais sinceros na sociedade burguesa tende ou para o subjetivismo idealista, ou para o objetivismo mecânico.

A reificação rompe a unidade entre sujeito e objeto, produtor e produto, espírito e matéria e o pensador apenas constata essa ruptura, tomando-a por um fenômeno fundamental e natural da vida humana. Por isso é que é necessário um grande esfôrço para resistir a tôdas essas tentações e conseguir não só ir além das aparências e compreender o pensamento dos grandes dialéticos do passado, mas ainda aplicar êsse pensamento aos problemas novos como um guia vivo e seguro diante dos acontecimentos sempre inesperados que constituem a vida histórica.

V

Acabamos de dizer que numa sociedade capitalista anárquica o proletariado e os teóricos que julgam o mundo de seu ponto de vista — o ponto de vista humano contra o mecanicista — estão *virtualmente* mais do que os outros, e talvez com exclusividade, em condições de rejeitar a reificação, devolver a todos os problemas filosóficos, religiosos, morais etc., seu caráter humano e continuar assim o esfôrço dos grandes pensadores clássicos, a herança espiritual que a burguesia deixou cair de suas mãos.

Ora, isso significa apenas que no mundo capitalista os assalariados *poderiam* ter um nível espiritual mais elevado do que a burguesia e as classes médias, mas não que o tenham realmente. É o problema da consciência de classe e de seu papel na história, magistralmente apresentado por Georg Lukàcs.

Mesmo numa sociedade capitalista próxima da sociedade esquemática analisada por Marx (à qual se acrescentaria apenas a existência das camadas médias), é necessário lembrar que se, por sua situação econômica e social, a classe operária é virtualmente um protesto vivo contra a mentira e a reificação da sociedade capitalista, nem por isso ela deixa de ser *também* um elemento constitutivo dessa sociedade. Não há compartimentos estanques separando os operários das de-

mais classes sociais, sobretudo entre os operários e a pequena burguesia; ao contrário, a simbiose, as relações cotidianas, o intercâmbio de pensamento são permanentes e acarretam, por êles próprios, uma distorção da "consciência máxima de classe" ou da "consciência possível do proletariado".

Deve-se acrescentar a isso tôda a pressão das classes dirigentes, com os enormes meios de influência ideológica de que dispõem e que empregam, para impedir o desenvolvimento da consciência da classe operária.

É por isso que, na medida em que o objeto real do pensamento e da ação, o mundo tal como êle é, constitui um dos fatôres determinantes de *todo* pensamento e de *tôda* consciência, deveria haver, mesmo em semelhante sociedade, uma forte tendência de a reificação apoderar-se também do espírito dos operários, como o faz com o dos membros das demais classes sociais.

Junta-se a isso, nos *casos históricos concretos* dos países capitalistas desenvolvidos de hoje, o fato de que essa penetração foi consideràvelmente favorecida pelas profundas modificações que acarretaram na consciência operária:

a) o aumento quase contínuo do padrão de vida adquirido a partir do fim do século XIX, graças à luta sindical, mas tornado possível em primeiro lugar pela existência do imperialismo e da penetração colonial, e em decorrência das modificações de estrutura do capitalismo contemporâneo (principalmente a intervenção estatal e o armamento maciço),

e

b) o desenvolvimento e a influência do stalinismo devidos à existência e ao prestígio de um estado de caráter proletário.

De modo que são as condições concretas, econômicas, sociais e políticas de um país e de uma época, e também os fatôres internacionais, que decidem qual dessas duas fôrças antagônicas — a solidariedade espontânea e a consciência de classe "possível", ou a reificação que penetra sobretudo através da influência ideológica das outras classes sociais — agirá mais fortemente e predominará na consciência real da classe operária. E sòmente análises concretas, focalizando tanto o passado e o presente como as tendências do futuro, poderão explicar o grau concreto de desenvolvimento da cons-

ciência operária num determinado instante e num determinado lugar.

É também por isso que tôda sociologia séria que pretende compreender a sociedade atual deve trabalhar com duas categorias fundamentais:

a) *A consciência possível*. O máximo de realidade que poderia conhecer uma classe social sem chocar-se contra os interêsses econômicos e sociais ligados a sua existência como classe;

b) *A consciência real*. O que ela conhece, de fato, dessa realidade durante certo período num determinado país. Sem essa distinção, que corresponde à oposição entre "a classe para si" e "a classe em si" em terminologia hegeliana e marxista, a sociologia corre o risco de ficar na superfície e compreender muito pouco a realidade social concreta e viva.

Finalmente, tôdas essas considerações explicam também por que as duas concepções filosóficas unilaterais que são o subjetivismo e o objetivismo se encontram sempre em suas conseqüências práticas, não só entre os pensadores burgueses, mas também entre os teóricos e os militantes do proletariado, onde elas se exprimem sobretudo através de dois grandes grupos de correntes políticas:

a) o blanquismo, o anarquismo e o trotskismo que são a forma operária do subjetivismo idealista da superestimação do homem e da subestimação das condições objetivas;

b) o stalinismo, o reformismo, o economicismo e os teóricos da espontaneidade que são a expressão operária do materialismo objetivista da superestimação das condições objetivas e da subestimação do homem.

E poder-se-ia acrescentar que são os intelectuais e certas camadas operárias radicalizadas que favorecem o primeiro grupo, enquanto as burocracias dos grandes organismos operários, partidos, sindicatos, organismos de Estado na URSS, ou a participação operária nos Estados capitalistas que, ao contrário, favorecem o segundo.

Por isso, na vida e na obra de todos os grandes teóricos e chefes políticos do proletariado, desde Marx até Lênin e o jovem Lukàcs, encontramos essa luta em duas frentes: contra as ilusões de esquerda e os oportunismos de direita, luta pela qual êles se esforçam para estabelecer, cada vez, novamente o pensamento dialético, condição necessária e indis-

pensável para uma transformação do mundo e para a realização dessa verdade e grande fraternidade humana que será um dia, se se realizar, o socialismo.

VI

Quando, porém, retoma-se hoje — à luz das experiências de nossa geração — o estudo da reificação tal como ela foi elaborada por Marx e pelos marxistas posteriores, é-se levado a constatar a existência nessas análises de certas lacunas e também o aparecimento de vários problemas novos.

A reificação é, com efeito, um fenômeno estreitamente ligado à ausência de planificação e à produção para o mercado. Deduz-se que tôda evolução social que tem por conseqüência seja substituir a produção anárquica por uma produção planificada (como ocorreu na URSS e em seguida nas diversas Democracias Populares), seja introduzir *elementos de planificação* e implìcitamente um cuidado progressivo com *a forma natural dos bens, seu valor de uso* (como ocorreu, com bastante lentidão é verdade, a partir aproximadamente de 1933 na economia capitalista, sob a influência das nacionalizações e da intervenção maciça do Estado ao mesmo tempo como produtor e como comprador bastante importante para influenciar de modo decisivo a produção), deveria haver, por conseguinte, no primeiro caso a supressão da reificação e no segundo um enfraquecimento progressivo desta.

Êsse fenômeno realmente se produziu e, sobretudo, teve realmente as conseqüências e a amplitude esperadas?

Em parte sim, em parte não. O desaparecimento ou o enfraquecimento da reificação deveria, com efeito, se a análise de Marx fôsse justa, ocasionar consigo um desaparecimento da economia como entidade *social autônoma* e, por isso mesmo, um enfraquecimento considerável de seu primado. Parece-nos que o fenômeno se realizou efetivamente, na medida em que os últimos quarenta anos aumentaram consideràvelmente a influência dos fatôres políticos e militares sôbre a economia, influência que, na produção planificada das sociedades de caráter socialista, chegou até a constituir

verdadeiro *primado* do político, enquanto que no mundo capitalista ocidental a economia perde lentamente sua importância, se bem que mantenha ainda um pêso considerável, a ponto de freqüentemente embaraçar a racionalidade política. Nesse ponto a análise marxista da reificação parece ter sido confirmada em suas linhas gerais.

Temos ainda, contudo, que o desaparecimento ou o enfraquecimento da reificação deveria acarretar o desaparecimento ou o enfraquecimento do fator mais importante entre aquêles que no capitalismo clássico engendrariam de maneira contínua

a) a substituição da qualidade pela quantidade, do vivo pelo racional;

b) o respeito à liberdade e à igualdade formais dos indivíduos.

Daí resulta que em sociedades onde o fator econômico puro tende a novamente ceder lugar, mesmo nas manifestações imediatas da vida, ao fato social total e complexo, as chances de desaparecimento ou de sobrevivência dessas duas principais manifestações da reificação se tornavam difíceis de prever, considerando a multiplicidade dos fatôres cuja ação passava para primeiro plano e devia misturar-se.

As análises de Marx, de Lukàcs e, implìcitamente, mesmo não se referindo à reificação, as dos demais pensadores marxistas, supunham que nas sociedades socialistas o desaparecimento da reificação devia acarretar um retôrno ao concreto e ao significativo que permitiria — uma vez desaparecida a exploração de classe — a construção de um mundo humano cristalino. Supunham, com efeito, que a nova sociedade conservaria de um lado as aquisições humanamente positivas da sociedade reificada — a universalidade dos valôres e o respeito às liberdades individuais — e substituiria, por outro lado, os setores institucionais e burocratizados da vida social por uma comunidade humana mais autêntica, estendendo-se a todos os domínios da vida e abarcando realmente todos os indivíduos.

Além disso, se é verdade que nem Marx nem nenhum outro pensador marxista consideraram, que saibamos, a perspectiva que se está realizando de uma diminuição da reificação dentro de uma sociedade que continua a basear-se na exploração de classe e que mantém, ao menos em grande par-

te, a propriedade privada dos meios de produção, tem-se que, prolongando simplesmente em letra e espírito as análises marxistas da reificação, chegar à conclusão de que semelhante evolução devia implicar no perigo de um retôrno a uma barbárie medieval reforçada pelos meios da técnica moderna; pois, uma vez enfraquecidas ou desaparecidas as garantias à liberdade individual numa sociedade que conservasse a exploração capitalista da classe operária e na qual o enorme desenvolvimento industrial moderno criasse necessàriamente um imenso e poderoso aparelho burocrático, os riscos de uma evolução que mantivesse os *elementos negativos* da reificação levando-os às últimas conseqüências e, ao contrário, eliminasse seus *elementos positivos* se tornariam extremamente grandes.

A experiência dos últimos anos — e dentro dela em primeiríssimo lugar a experiência hitlerista *que representou nesse plano uma mutação qualitativa* — prova que a análise de Marx era justa.[1] Levado ao extremo, o dualismo da reificação capitalista clássica tornou-se — no hitlerismo — o do chefe de campo de concentração ou do torturador que em casa é incapaz de matar uma môsca, gosta da música de Bach e é o melhor dos chefes de família. A assimilação dos homens a unidades intercambiáveis que são tratadas como objetos estendeu-se da fábrica ao campo de concentração, a mentira cotidiana tornou-se instituição oficial no ministério da propaganda.

Pois bem, em 1917 na Rússia, e em seguida nas Democracias Populares, nasceu uma sociedade que se diz proletária, que nacionalizou os meios de produção, realizando assim, *no plano econômico,* o que todos os teóricos socialistas sempre consideraram como a primeira condição indispensável a uma sociedade verdadeiramente humana.

Ora, a experiência dos últimos vinte e cinco anos mostrou que a supressão da reificação e a nacionalização dos

1 Antes de 1933 poucas pessoas teriam admitido a possibilidade de tal retôrno à barbárie *nas sociedades evoluídas* contemporâneas que, na verdade, implicavam no imperialismo e, com êle, na iniqüidade e na barbárie cotidianas nas colônias. Hoje sabemos que tais fenômenos constituem um perigo permanente das sociedades industriais modernas, enquanto que nessas mesmas sociedades entre 1880 e 1914 êles eram *estruturalmente* impossíveis.

meios de produção não são suficientes, *elas apenas*, para atingir êsse objetivo.

A universalidade dos valôres e sobretudo o respeito à liberdade individual não se conservam, numa sociedade socialista, de modo mais automático do que numa sociedade capitalista.

Associada à esterilização das estruturas sociais intermediárias e ao desenvolvimento de uma racionalidade e de uma burocracia inevitáveis em tôda sociedade industrial moderna, a supressão da reificação acarreta em tôda parte perigos análogos.

Não há dúvida de que nenhum pensador sério poderia, nem por instante, identificar o hitlerismo ao stalinismo, fenômenos cujo conteúdo — apesar de certas aparências comuns — é rigorosamente diferente e mesmo oposto.

Não há dúvida de que qualquer pensador socialista sincero sente uma real admiração pela rapidez do desenvolvimento das fôrças produtivas na URSS e no mundo socialista.

Não há dúvida de que o fenômeno do stalinismo tem causas históricas concretas, que precisam ser analisadas de modo preciso, e não constitui um aspecto necessário de tôda organização socialista, nem uma etapa necessária desta.

(É preciso, no entanto, não esquecer que o fascismo também não se identifica com o capitalismo moderno, do qual êle constitui apenas uma das formas possíveis e sempre ameaçadoras.)

Deve-se também dizer que desde os campos de internamento até à execução dos adversários e ao conformismo generalizado do pensamento, a maioria das sociedades socialistas contemporâneas apresenta inúmeras características altamente inquietantes que nenhum socialista poderia ignorar e que a existência de uma indústria moderna nacionalizada que fortalece consideràvelmente a potência do Estado, numa sociedade onde se acaba exatamente de realizar as condições de um primado do fator político, faz surgir tôda uma série de graves problemas sociais. Em particular o das garantias da dignidade dos indivíduos frente ao poder do aparelho burocrático, que nem Marx nem nenhum dos grandes teóricos marxistas posteriores havia previsto, problemas cujo estudo e resolução constituem a tarefa mais importante dos pensadores socialistas de nossa geração e que não poderíamos nem

mesmo abordar nessa conferência; problemas, porém, para cujo estudo é evidente que o aparelho conceitual do pensamento marxista tradicional está longe de ser suficiente e que poderiam e deveriam, por isso mesmo, ser o principal ponto de partida para um progresso e uma renovação do pensamento dialético.

A análise marxista, e sobretudo lukàcsiana, da reificação implicava, aliás, numa conclusão raramente posta à luz, mas que nos parece em grande medida confirmada pela história do movimento operário.

Sendo o proletariado, na sociedade capitalista, a classe menos atingida pela reificação, êle é também a classe na qual a ideologia liberal tem o caráter mais superficial. A liberdade individual formal, o direito ao êrro, a liberdade de expressão etc., não são elementos ideológicos *endógenos* na consciência da classe operária, cujo pensamento é constituído — já o dissemos — a partir da idéia de *solidariedade* e não da idéia de *liberdade*[1].

O elemento liberal que atuou durante longos anos no pensamento socialista europeu, que em alguns de seus setores atua ainda hoje, tem sua base social na existência dos quadros de origem burguesa e pequeno-burguesa que tendem — a nosso ver a *justo título* — a integrar no socialismo os valôres sociais positivos da classe de onde saíram[2].

1 Chamamos de liberdade *formal* ou jurídica o direito reconhecido a cada indivíduo de exprimir livremente suas idéias e suas crenças, implicando a liberdade *real* também na *possibilidade* material concedida a cada um de fazê-lo.

Ao criticar a liberdade e a igualdade *formais* do mundo capitalista (o mesmo direito concedido ao mendigo e ao milionário de dormir num palácio ou debaixo das pontes, ao operário e ao industrial de editar um jornal, ao universitário e ao iletrado de escrever um livro, etc.) os pensadores socialistas lutavam por uma liberdade e uma igualdade *reais* que deviam em seu espírito *conservar, desenvolver* e *superar* a liberdade e a igualdade jurídicas transformando-as em liberdade e igualdade eficazes e universais.

2 Para evitar qualquer mal-entendido devemos sublinhar que devem ser colocados nessa categoria pensadores como Marx, Engels, Lênin e Rosa de Luxemburgo. O stalinismo, pelo contrário, teve como característica, entre outras, uma proletarização muito fôrte dos quadros dirigentes e uma liquidação progressiva dos antigos quadros de origem intelectual ou burguesa.

O êxito ou o fracasso dessas tendências depende, evidentemente, de um número considerável de fatôres históricos concretos que não poderíamos analisar aqui, se bem que seja de suma importância fazê-lo.

Constatemos, porém, para terminar, que:

1) As vitórias da revolução proletária, não no ocidente como esperava Marx, mas em países atrasados nos quais o capitalismo era pouco desenvolvido e que, por isso mesmo, possuía débil tradição liberal;

2) os graves problemas de política externa que a disparidade entre suas fôrças e as do mundo capitalista impôs durante muito tempo à URSS, associados conseqüentemente ao

3) desenvolvimento de uma grande indústria moderna industrializada que fortaleceu consideràvelmente o poder do aparelho burocrático do Estado numa sociedade que tinha, pela primeira vez, realizado as condições de *um primado do fator político,* fizeram surgir um conjunto de graves problemas humanos e sociais, em primeiro lugar o das garantias da liberdade e da dignidade dos indivíduos face ao poder do aparelho estatal, problemas que nem Marx, nem Engels, nem nenhum dos grandes teóricos marxistas posteriores haviam previsto, problemas cujo estudo realista e, se possível, resolução constituem uma das tarefas mais importantes entre as que se apresentam aos pensadores de nossa geração, problemas, porém, para cujo estudo é evidente que o aparelho conceitual do pensamento marxista tradicional se revela insuficiente e que poderiam, e deveriam, por causa disso mesmo, ser o principal ponto de partida para um progresso e uma renovação do pensamento dialético.

1958

Observações Sôbre o Jansenismo: a Visão Trágica do Mundo e a Nobreza Togada (a Noblesse de Robe)

UM DOS principais resultados da Epistemologia Genética de Jean Piaget[1] foi o de demonstrar a estreita ligação que existe entre as estruturas lógicas e epistemológicas do pensamento e as condições universais da ação cotidiana dos homens sôbre o mundo ambiente.

Ora, se os historiadores estão habituados — bem mais que os outros sábios especializados no conhecimento do homem — a procurar influências e correlações, não é menos verdade que até agora êles as têm procurado antes de tudo na própria matéria dos comportamentos, dos pensamentos e das crenças que estudavam. Dispomos de belos trabalhos dedicados à influência da literatura sôbre a escultura, da vida

[1] JEAN PIAGET, *Introduction à l'Epistémologie Génétique*, 3 vols., PUF, 1953.

econômica sôbre a organização social etc. Poucos trabalhos, porém, foram até agora orientados não para o conteúdo, mas para a *estrutura esquemática* de um pensamento coletivo — teórico ou moral — e para a influência que essa estrutura pode exercer nos domínios mais diversos da expressão humana e mesmo do comportamento em geral.

À luz dessas observações, gostaríamos de expor aqui de modo sucinto e em linhas gerais os resultados atuais e as perspectivas de uma pesquisa referente a um dos aspectos mais importantes e interessantes da história do século XVII francês, ou seja, o problema das relações entre a vida do "grupo jansenista" com, de um lado, o conjunto da vida econômica e social e, de outro, a filosofia e a literatura "trágicas", entendendo com isso os *Pensamentos* de Pascal e o teatro de Racine.

O estado atual da questão é conhecido, não só pelos especialistas, mas também — pelo menos em parte — pelo público culto. O "jansenismo" aparece como uma corrente de pensamento, de moral e de espiritualidade representada por três teólogos — Saint-Cyran, Arnauld e Nicole — rodeados de certo número de religiosos e de solitários que levaram uma vida particularmente austera e aos quais se tem a tendência — pelo menos às vêzes — de atribuir intensa vida espiritual e mesmo mística. Por motivos que nunca ficaram bem esclarecidos, êsses homens particularmente escrupulosos e praticantes de uma virtude particularmente austera estiveram durante muito tempo em conflito com os podêres eclesiásticos e monárquicos, e foram alvo de severas perseguições que culminaram, após o interregno da Paz da Igreja, na destruição do próprio convento de Port-Royal. Dêsse meio de Port-Royal saíram dois dos maiores escritores da literatura francesa e mesmo universal — Pascal e Racine — e um pintor que, sem ser um personagem de primeira grandeza, não deixa de ocupar um lugar de honra na pintura de seu tempo: Philippe de Champaigne.

Dirão alguns, sem dúvida, que isso é uma imagem de vulgarização que não interessa aos especialistas. Mas acontece exatamente que graças à renovação das pesquisas port-royalistas nos últimos anos, ligada antes de tudo aos belos trabalhos de Augustin Gazier, Jean Laporte e Jean Orcibal, essa imagem não só não foi modificada, como, pelo contrá-

rio, foi mais fortalecida e confirmada. Laporte nos ensinou a conhecer melhor o pensamento de Arnauld, Orcibal mostrou-nos um Saint-Cyran orientado inicialmente para o mundo e para a vida social e política, convertendo-se em seguida a uma posição completamente diferente da que partira e se integrando no movimento de contra-reforma que caracteriza a primeira metade do século.

É verdade que três problemas de excepcional importância para o historiador continuam longe de ser suficientemente resolvidos:

a) O que é o jansenismo?[1]

b) quais são as causas e os objetivos da oposição acerba que no decorrer de todo o século XVII opuseram os jansenistas aos podêres monárquico e eclesiástico,[2] e finalmente

c) que laço poderia unir o jansenismo aos *Pensamentos* de Pascal e ao teatro de Racine?

Ora, foi abordando o último dêsses três problemas com os métodos da epistemologia marxista (muito próxima, no fundo. à elaborada por Jean Piaget, independente de qualquer

1 Através de razões que se opõem, Gazier, Laporte e Orcibal negam a própria existência de uma realidade que poderia corresponder a êsse têrmo. Para os dois primeiros (como outrora para Nicole) o jansenismo é um fantasma, uma "heresia imaginária", uma palavra da qual se servem os adversários para designar os verdadeiros discípulos de Santo Agostinho, e para Orcibal o têrmo designa, inversamente, um grupo de indivíduos cujos pensamentos são demasiadamente múltiplos e diversos para serem agrupados — a não ser que de modo puramente nominalista para comodidade da pesquisa — sob a mesma designação. Para êle não há jansenismo, pois não há definição que englobe todo o objeto a definir e que só a êle corresponda.

2 Subentende-se que se o jansenismo não corresponde a nenhuma doutrina específica — religiosa, social ou política — a perseguição não pode ter outra origem senão em certos traços da psicologia individual dos jansenistas, tais como o orgulho, a teimosia, ou ainda o espírito de intriga e de dominação dos jesuítas, ou então uma série de mal-entendidos ocasionais, ligados igualmente aos caracteres individuais dos atôres do drama e, em princípio, pelo menos evitáveis. São as posições respectivamente:

a) da maioria dos historiadores favoráveis aos jesuítas;

b) da maioria dos historiadores pró-jansenistas, sobretudo de Gazier e Laporte;

c) dos historiadores que querem manter um máximo de objetividade, sobretudo de Orcibal.

influência psicológica pròpriamente dita, a partir de seus trabalhos de psicologia experimental) que se elaborou lentamente a pesquisa da qual gostaríamos de expor aqui algumas linhas esquemáticas e gerais e que nos permitiu não só encontrar uma solução muito provável do problema de que partimos, mas também entrever certas hipóteses que nos parecem pelo menos plausíveis e que permitiriam esclarecer, em grande escala, caso sejam válidas, os dois outros problemas que acabamos de enunciar.

A primeira tarefa consistia, evidentemente, em indagar se seria possível estabelecer, a partir do conteúdo trágico dos *Pensamentos* e do teatro de Racine, um esquema estrutural de pensamento definido e comum aos dois, apesar das múltiplas diferenças evidentes que separam uma obra filosófica e cristã de um conjunto de obras teatrais cuja maioria é apresentada com um caráter aparentemente mundano e pagão.[1]

Isso já era tentar dar ao têrmo "trágico" um sentido mais preciso, diferente do que êle tem na maioria dos estudos habituais onde se fala indistintamente das tragédias de Racine, de Corneille ou de Garnier.

Ora, se partimos dos *Pensamentos*, pareceu-nos que o esquema essencial da posição de Pascal *reside no paradoxo e na exigência de absoluto e de clareza unívoca.*

1 Falamos nesse artigo em "esquemas de pensamento". É reduzir a um só elemento — é verdade que essencial — uma realidade muito mais rica que se situa entre o esquema e o conteúdo concreto de um escrito e que nós, em outros trabalhos, chamamos de "visão do mundo". A razão disso é que seria pràticamente impossível analisar num artigo de algumas páginas algo além de uma simples visão esquemática do mundo. Ora, o problema pode ser pelo menos colocado, mesmo que nos limitemos ao esquema essencial da estrutura lógica e a algumas de suas conseqüências imediatas. Assinalemos que em recente e interessante obra Ch. Perelman apresentou o problema da estrutura lógica das argumentações e de seu relacionamento com o conteúdo do pensamento (ver Ch. Perelman, *Retórica e Filosofia*, PUF, 1952). Acrescentemos que, sôbre o ponto que nos interessa, a maioria dos historiadores de literatura, exatamente por não quererem separar o esquema de sua expressão concreta, chegaram a ligar ao jansenismo inclusive as peças de Racine que lhe são mais estranhas — *Esther* e *Athalie* — e isso simplesmente porque o elemento cristão é aí aparente e visível.

Com efeito, na perspectiva dessa obra nenhuma afirmação teórica ou moral concernente ao mundo e à vida intramundana se apresenta como válida se não fôr paradoxal, isto é, se não conceder ao mesmo assunto dois atributos contraditórios, o que resulta em afirmar e negar ao mesmo tempo cada um dos dois. Os exemplos nesse sentido poderiam encher um livro. Não podemos citar aqui senão algumas passagens e enviar o leitor ao texto dos *Pensamentos* que retomam o paradoxo quase que a cada página.[1]

Ora, em face dessa estrutura ontológica do mundo ergue-se a exigência absoluta de um homem reclamando valôres autênticos e unívocos, incapaz de aceitar sequer a sombra de um compromisso; a tragédia aparece assim — pelo menos na forma assumida no século XVII na França — como a expressão do choque entre um mundo onde só se pode viver por escolha e um homem cuja grandeza consiste exatamente na exigência de estar nas duas extremidades que se opõem, preencher todo o espaço intermediário, e que se encontra na impossibilidade de escolher; em linguagem teológica, choque radical e incontornável entre um mundo sem Deus e um homem que vive exclusivamente sob o olhar do Deus

1 "Se já houve um tempo em que se deve fazer profissão dos dois contrários, é quando se critica que se omitiu um" (Brunschvicg 865).

"A Fé envolve várias verdades que parecem contradizer-se. *Tempo de rir, de chorar, etc... Responde, ne respondeas, etc.* A origem disso está na união das duas naturezas em Jesus Cristo e também os dois mundos..., e enfim os dois homens que estão nos justos. (Pois são dois mundos e um membro e imagem de Jesus Cristo. E assim todos os nomes lhe convêm: justos, pecadores; morto vivo; vivo morto; eleito reprovado, etc.)"

"Há portanto um grande número de verdades, quer de fé ou de moral que parecem repugnar umas às outras e que subsistem tôdas numa ordem admirável" (862).

Oposição: "O homem é naturalmente crédulo, incrédulo, tímido, temerário" (125).

"Não admiro o excesso de uma virtude, como o valor, se não vejo ao mesmo tempo o excesso da virtude oposta, como em Epaminondas, que tinha o extremo valor e a extrema benignidade. Pois, de outro modo, não é elevar-se, é cair. Não se mostra grandeza por estar numa extremidade, mas sim estando nas duas ao mesmo tempo e preenchendo todo o espaço entre as duas" (353).

Ver também os múltiplos fragmentos sôbre a justiça e a fôrça, a razão e as paixões etc.

escondido e mudo, cuja palavra não mais ressoa nem em sua vida nem no mundo exterior. (Acrescentemos que Pascal levou êsse silêncio de Deus às últimas conseqüências, afirmando que sua própria existência só pode ser para o homem uma aposta, mas uma aposta na qual *êle empenha e deve empenhar* sua vida inteira).

Há assim na posição pascaliana, como afirmou H. Gouhier, um *non possumus* radical à vida intramundana, *non possumus* de um homem pequeno porque é esmagado pelo mundo, mas grande porque sabe que o mundo o esmaga e escolhe livremente essa conclusão *recusando o compromisso* que lhe permitiria viver.[1]

Basta, naturalmente, formular assim o esquema do pensamento pascaliano para ver até que ponto êle corresponde a pelo menos quatro peças de Racine: Andromaque, situada entre as exigências contraditórias de salvar a vida de Astyanax e de permanecer fiel a Hector, Junie, entre a de salvar Britannicus e de manter a pureza de seu amor, Titus e Berenice,[2] dilacerados pela impossibilidade de escolher entre o amor e o reino, Phèdre prêsa entre sua exigência de

1 É claro que haveria muito mais coisas a dizer sôbre uma concepção tão rica e complexa como a de Pascal. Os limites de um artigo nos obrigam a manter essa atitude apenas esquemática. Acrescentemos, porém, que é preciso, a todo custo, distinguir essa posição trágica que resulta da exigência da reunião dos contrários, da posição rigorosamente oposta, aquela do homem que se situa no meio, eqüidistante dos dois extremos, posição que é simplesmente a do bom senso, adotada muitas vêzes por Arnauld e Nicole.

2 Para evitar eventuais mal-entendidos, digamos que na nossa opinião não se deve assistir ou ler Berenice como uma elegia da separação nem como um drama corneliano da glória e do triunfo do dever sôbre a paixão. Trata-se, ao contrário, da tragédia da escolha do inadmissível para a dignidade humana imposta pelo mundo e cujos heróis triunfam apenas renunciando à vida para salvaguardar sua união no único terreno onde ela pode ser salva, pela recusa da vida no mundo, a da renúncia comum. A "vida" de Titus e de Berenice, depois dessa renúncia, não passará de "um longo banimento". A ausência de uma morte *física* nada muda dessa significação da peça e tem razões de coerência estética interna.

Acrescentemos que se encontra nas quatro tragédias de Racine — laicizado e paganizado, é claro — o Deus absoluto, exigente e mudo, presente e ausente da teologia de Barcos e dos *Pensamentos*. Êle se chama, respectivamente, Hector em *Andromaque*, o templo das vestais em *Britannicus*, o povo romano em *Berenice* e o Sol em *Phèdre*.

vida pura sob a luz do sol e seu amor tenebroso por Hippolyte. Não há dúvida de que o problema da escolha existe também para Bajazet ou para Monime, mas o elemento trágico, o paradoxo é aí abolido pelo compromisso que Bajazet tenta atingir enganando Roxane e pela estrutura positiva do mundo, pela *significação* que podem ter a vida e a luta contra os romanos em *Mithridate*. Na primeira dessas peças o herói não é mais bastante grande para ser trágico, na segunda o mundo não é mais o mundo sem o Deus da tragédia.

Assim, estava dado o primeiro passo. Quatro peças no teatro raciniano — e não aquelas que comumente são ligadas ao jansenismo — comprovavam apresentar uma "estrutura" análoga aos *Pensamentos* de Pascal, correspondiam à mesma "visão do mundo", em outras palavras, eram trágicas.

A primeira conclusão dessa análise[1] foi uma interpretação da sucessão cronológica das peças de Racine que dividia a obra do poeta em cinco grupos:

1) as peças de juventude, não trágicas, *La Thébaïde* e *Alexandre;*

2) as três tragédias jansenistas: *Andromaque, Britannicus* e *Bérénice;*

3) a peça do compromisso e as duas peças históricas, não trágicas tôdas três: *Bajazet, Mithridate* e *Iphigénie;*

4) o retôrno à tragédia: *Phèdre;*

5) os dramas sagrados do triunfo intramundano e da presença de Deus: *Esther* e *Athalie.*

Ora, basta considerar as datas de separação entre êsses grupos para constatar que as mudanças que assinalamos através de uma análise meramente interna das peças coincidiam muito de perto com certos acontecimentos importantes da vida de Racine, ou melhor — o que talvez dê no mesmo — da luta entre jansenistas e os podêres.[2] Com efeito, a passagem das peças não trágicas à primeira tragédia jansenista de recusa, *Andromaque,* coincide com a intervenção provàvelmente involuntária de Nicole e a voluntária de Lancelot, na atividade literária de Racine; a passagem das tra-

[1] Repitamos uma vez por tôdas que podemos apresentar aqui apenas o esquema mais linear e mais restrito de uma análise que exigiria maiores desenvolvimentos, ultrapassando os limites de um artigo.

[2] Ver L. GOLDMANN. *Sciences Humaines et Philosophie.* PUF, 1952.

gédias jansenistas à peça do compromisso e às peças históricas situa-se muito próxima dêsse compromisso real e fundamental que foi a "Paz da Igreja" entre jansenistas e podêres; finalmente, o retôrno à tragédia é contemporâneo dos primeiros sintomas do retôrno das perseguições. (Há muito tempo Charlier e Orcibal já haviam assinalado a ligação entre *Athalie* e a Revolução inglêsa).

Tal concordância parecia assim — e ainda mais porque não a havíamos procurado nem suspeitado — uma importante confirmação do caminho no qual orientamos nossas pesquisas. Havia não só uma correlação real entre o teatro raciniano e os *Pensamentos,* como também uma correlação muito mais estreita do que poderíamos supor entre o teatro raciniano e a vida social e política do grupo jansenista.

Mas essa correlação apresentava, por sua vez, um problema importante e aparentemente muito difícil de resolver. Com efeito, os elementos que destacamos como constitutivos da visão trágica, isto é, o caráter rigorosamente *paradoxal* do mundo, a separação radical entre a vida para Deus e tôda forma de vida intramundana, a impossibilidade de qualquer conhecimento claro relativo ao mundo — a não ser o de que êle nada contém de claro e unívoco — a recusa radical e absoluta do mundo para a procura de um deus escondido, cuja vontade é, em todos os planos, impossível de conhecer, todos êsses elementos comuns aos *Pensamentos* de Pascal e às tragédias de Racine e cujo esclarecimento nos permitira entrever um liame muito mais profundo do que imaginávamos existir entre êsses escritos e o grupo dos "Amigos de Port-Royal", todos êsses elementos, dizíamos, não existiam — ou quase não existiam — no pensamento dos principais doutrinários jansenistas, tal como o conhecemos através dos trabalhos históricos publicados desde o século XVIII até hoje.

Não há nenhuma dúvida quanto a isso em relação a Arnauld ou a Nicole, absolutamente hostis e contrários a qualquer paradoxo, nunca encarando a recusa à vida e ao mundo como um dever rigoroso e absoluto do homem e profundamente afastados, aliás, do caráter paradoxal dos *Pensamentos* de Pascal. Quanto a Saint-Cyran, se alguns elementos do pensamento trágico se encontram e poderiam ser destacados em sua obra, não é menos verdade que estão mis-

turados a outros elementos de espiritualidade e de otimismo geralmente cristãos e mais próximos da posição de Berulle, por exemplo, do que da de Pascal.

Os progressos dos quais nos regozijávamos pareciam, assim, demonstrar-se vãos. Tínhamos conseguido aproximar Pascal de Racine, seu teatro de certos acontecimentos históricos, mas a aproximação entre êsses escritos e o jansenismo não parecia, por isso, mais fundamentado e mais aceitável.

Por outro lado, parecia-nos que as chances de ganhar dez vêzes seguidas num jôgo de azar eram infinitamente maiores do que as de ver sair do mesmo meio, com alguns anos de distância, dois dos maiores escritores trágicos da literatura universal, sem que tivesse havido influência direta de um sôbre outro e sem que nesse meio tivesse havido uma corrente de pensamento e de afetividade que correspondesse, de perto e não de longe, ao conteúdo de suas obras. Do ponto de vista científico, a situação parecia longe de ser satisfatória.

E, no entanto, não havia nenhuma razão de pôr em dúvida a imagem dos Saint-Cyran, Arnauld e Nicole tal como ela se depreendia dos trabalhos de Jean Orcibal, Jean Laporte e mesmo — com algumas correções — dos de Henri Brémond. Restava então reler os textos originais do século XVII para ver se não era possível encontrar ao lado dessas figuras conhecidas uma outra corrente que tivesse escapado aos historiadores e que oferecesse a possibilidade de explicar o nascimento da literatura e da filosofia trágicas no meio de Port-Royal.

De fato, podemos hoje dizer que nossas esperanças foram coroadas além de tôda expectativa. Pois essa leitura dos textos, bem depressa nos mostrou que o grupo Arnauld-Nicole representava apenas uma corrente do jansenismo do século XVII, a corrente que chamaremos de "centrista", ao lado da qual Orcibal já mostrara a existência de uma corrente moderada que êle chamava o "terceiro partido"[1] e à qual se opunha uma terceira corrente extremista agrupada em tôrno de Martin de Barcos, abade de Saint-Cyran. Eis, em poucas palavras, o esquema dos resultados a que chegamos:

[1] JEAN ORCIBAL. "Communication au congrès des Études Françaises", 1951.

a) Para a maioria dos jansenistas do século XVII, a autoridade de Barcos foi considerável e equiparou-se à de Antoine Arnauld. Os indícios e os testemunhos são múltiplos, desde o retrato de Philippe de Champaigne e as 142 páginas que lhe dedica Clemencet — partidário de Arnauld — em sua História Literária de Port-Royal, até ao manuscrito 19.913 da Biblioteca Nacional, redigido por um partidário de Nicole — que nos diz que em Port-Royal, no espírito de Singlin, de Sacy e Akakia, Barcos passava pelo "mais hábil homem da Igreja" — a Arnauld[1] que, numa carta a Singlin, fala de Barcos como "aquêle que é visto como o mais esclarecido de nossos amigos", a Pavillon que, pedindo-lhe para redigir uma obra teológica, escreveu: "Eu não teria pensado em propor-lhe, se não estivesse convencido de que não há ninguém na Igreja mais capaz de empreender a tarefa..."[2], até aos meios do próprio Bispado que viam em Arnauld e em Barcos os dois personagens mais importantes do movimento jansenista, como o testemunha a seguinte advertência transmitida a Lancelot por Chéron, "conselheiro mais ou menos acatado" do Arcebispo, segundo Gazier: "Se os apoiarem, sobretudo ao Senhor Arnauld e ao Senhor de Saint-Cyran, não serão perdoados".[3]

b) No século XVIII, após o desaparecimento da corrente Barcos, os editôres jansenistas das memórias do século XVII suprimiram dos textos que publicaram quase tôdas as passagens referentes às posições extremistas, de modo que os historiadores subseqüentes trabalharam principalmente sôbre memórias escritas pelos partidários do grupo Arnauld-Nicole, ou então censuradas e ajeitadas por êles.

c) Entre as figuras marcantes do grupo Barcos se encontram, entre outros, Guillebert e Singlin, de quem se conhecem as relações estreitas com Pascal e Lancelot, mestre de Racine nas escolas de Port-Royal.

d) Na primeira cópia do manuscrito dos *Pensamentos* se encontram doze perguntas feitas por Pascal a Barcos a

1 Carta de 26 de março de 1663.
2 Carta de 25 de outubro de 1667.
3 A. GAZIER. "Lancelot d'après sa Correspondance Inédite." *Revue Hebdomadaire,* 8 de agôsto de 1908, pág. 193.

respeito dos milagres, prova da autoridade que êle lhe reconhecia.

e) O histórico das posições de Barcos no problema do Formulário coincide de perto, sem que seja talvez rigorosamente idêntico, com o histórico das posições de Pascal e, finalmente, o traçado esquemático das posições intelectuais de Barcos reúne muito pròximamente o conjunto conceitual: mundo sem Deus, recusa radical de tôda vida intramundana, Deus escondido, conjunto que destacamos como esquema estrutural da tragédia. Lembremos também, a título de exemplo, as posições de Barcos e as de Arnauld na tão importante questão do Formulário. O dilema se apresentava nos seguintes têrmos: ou submeter-se à constituição do Papa Alexandre VII e abandonar, por isso, a defesa do que se sustentava por verdade, ou defender a verdade e, por isso mesmo, infringir um dever capital do crente, a obrigação de submeter-se à Igreja. É conhecida a solução de Arnauld: submissão total e sincera quanto ao direito, recusa em aquiescer e a submeter-se quanto ao "fato de Jansénius". Barcos, ao contrário, adota uma posição que seus adversários sempre qualificaram de contraditória: submissão radical e total à Igreja e à própria constituição de Alexandre VII e, *ao mesmo tempo*, recusa de se submeter e de assinar qualquer Formulário que implique na crença sôbre "o fato".[1] Daí êsse estranho diá-

[1] É fácil ver a que ponto as posições de Barcos esclarecem o tão discutido problema dos últimos anos de Pascal. Sabe-se, com efeito:

1.º — que, em novembro de 1661, Pascal se opunha a Arnauld e que redigiu um escrito que recusava qualquer assinatura de Formulário, não excetuando expressamente o "fato de Jansénius";

2.º — que, em agôsto de 1662, êle declarou a Beurrier sua submissão à Igreja e ao Papa e, finalmente;

3.º — que, falando dessas declarações, Beurrier insiste várias vêzes sôbre o fato de que Pascal lhe disse haver adotado *há dois anos essa atitude.*

Êsses três fatos pareceram, até aqui, inconciliáveis aos historiadores. Imaginando uma "contradição" entre a recusa de assinar o Formulário e a submissão às constituições do Papa, eram obrigados ou a pôr em dúvida a veracidade do testemunho de Beurrier por inteiro, ou a supor uma modificação nas posições de Pascal, entre novembro de 1661 e abril de 1662 e a pelo menos duvidar da afirmação de que êle se tinha submetido à Igreja "há dois anos".

Na realidade, não há "contradição" nem "variação"; recusando-se a assinar o Formulário e declarando sua submissão à Igreja e ao Papa,

logo de surdos que constitui a polêmica Arnauld-Barcos, na qual o primeiro critica a falta de conseqüência lógica num parceiro que jamais acreditara que fôsse necessário e mesmo possível ser conseqüente a não ser abandonando o mundo e renunciando a nêle viver e agir, o segundo criticando que levasse em conta considerações mundanas um parceiro que jamais pensara que um cristão fôsse obrigado a deixar o mundo e a vida social. Seria fácil multiplicar indefinidamente os exemplos, pois essa oposição se refere a quase todos os problemas que os dois antagonistas puderam encontrar no decorrer de sua vida e de suas atividades. Parece-nos preferível citar duas passagens de uma carta de Barcos à madre Madeleine de Ligny, Abadêssa de Port-Royal, escrita por ocasião do formulário que as religiosas haviam assinado a conselho de Arnauld, em novembro de 1661, e uma passagem de uma carta ao próprio Arnauld, para mostrar até que ponto as categorias do pensamento trágico se encontram quase que a cada passo nos escritos de Barcos e, provàvelmente, mais ou menos atenuadas no pensamento de seu círculo.

Os dois primeiros trechos se referem à idéia central de tôda tragédia, a falta involuntária, o último às recusas e o ódio ao mundo.

"Bem sei que vós acreditais ser inocentes. Mas sei também que isso não vos servirá para nada se vós não o sois realmente, porque deus nos julga segundo a verdade, e segundo suas regras, e não segundo nossas opiniões; e o Evangelho nos ensina que os que não vêem o precipício não deixam de aí cair, com os que os seguem sem conhecer seu extravio".

"É preciso que não vos espanteis se descobri aí coisas que talvez não tenhais percebido, porque freqüentemente acontece não vermos os males que se encerram nas faltas

Pascal se juntava simplesmente à atitude — no que concerne à assinatura dos eclesiásticos seculares — de Barcos, Singlin, Guillebert, Des Touches e provàvelmente certo número de outros "discípulos de Santo Agostinho".

Acrescentemos, porém, que *talvez* tenha havido divergência entre as posições de Pascal e as de Barcos a respeito da assinatura dos monges e das religiosas, se bem que ambos tenham desaprovado e combatido a posição de Arnauld.

que cometemos, tomando-os às vêzes por ações inocentes e louváveis, ainda que deus e os que seguem suas regras e sua luz as condenem e aí encontrem muitos desregramentos. Daí vem que as pessoas que o temem verdadeiramente nunca se justificam absolutamente quando se as repreende de coisas nas quais elas não pensavam, contentando-se em dizer que não se sentem culpadas disso, se bem que o possam ser efetivamente diante de deus".[1]

"Mas eu não vos lastimarei tanto se, depois disso, julgardes o mundo tal como êle é realmente, e o odiardes como êle merece ser odiado, pois é um inimigo com o qual nunca devemos ter nada em comum, e pelo ódio ao qual deus mede a afeição que temos por êle".[2]

Acrescentemos, para evitar qualquer mal-entendido, que não se trata evidentemente de afirmar que Racine e Pascal simplesmente traduziram em linguagem filosófica e literária as posições de Barcos. É claro que seus escritos chegam — notadamente quando Pascal leva o paradoxo até à aposta e à escolha de uma vida consagrada exclusivamente a um Deus

1 Carta à Madre Madeleine de Ligny. Maio de 1662.

Sem que isso seja uma regra geral, Barcos e Pascal têm a tendência de descrever deus sem maiúscula, ao passo que a empregam comumente para designar as grandezas visíveis de Roma, da Igreja, do Evangelho, da Escritura, dos Bispos, etc. (seus copistas retificam e empregam quase sempre a maiúscula para designar a divindade).

Seria necessário naturalmente estabelecer uma estatística precisa tanto sôbre os manuscritos dêsses dois autores como sôbre inúmeros outros manuscritos do século XVII para saber se se trata de hábitos individuais ou coletivos, de ausência de regra, de lapso ou de intenção deliberada. Confessamos não haver feito êsse trabalho, não sendo, aliás, o problema de nossa alçada, mas dos historiadores da língua e da escrita.

Sempre nos pareceu, pelo contrário, pouco de acôrdo com a visão trágica empregar para escrever o têrmo deus uma maiúscula que tende a tornar visível a majestade divina e a incorporá-la às grandezas manifestas no mundo. Decidimos seguir a partir de agora a ortografia — acidental ou voluntária — de inúmeros textos trágicos do século XVII evitando a maiúscula sempre que se tratar do deus escondido, sempre presente e sempre ausente da tragédia.

2 Carta de 26 de abril de 1656. Arnauld, *Oeuvres*. Ed. de Lausanne. T. I, pág. 127. A fórmula é clara: "Odiar o mundo". Arnauld e Nicole dirão apenas "não amar o mundo". Ora, entre as duas posições, a diferença é radical. A vida é impossível na de Barcos, possível e mesmo necessária na de Arnauld.

cuja existência não é garantida — a um grau de coerência que Barcos, para quem a existência de Deus sempre foi uma certeza absoluta, jamais atingiu. Não é menos verdade que a consideração do grupo Barcos, da importância que êle teve no século XVII e de suas relações com Pascal, e mesmo — através de Lancelot — com Racine, esclarece um dos pontos mais obscuros que havia até agora na história de Port-Royal e do jansenismo.

Digamos ainda que se, de um lado, seria falso identificar simplesmente o jansenismo do século XVII em seu conjunto com as posições extremistas de Barcos, essas não deixam de ser um de seus aspectos essenciais que se encontra, mais ou menos moderado, atenuado e mesclado com posições diferentes, no pensamento da maioria dos solitários e, pelo menos quando se trata da oposição entre a função eclesiástica e a vida social e política, no de Saint-Cyran e mesmo no de Arnauld. Constatá-lo significa dizer que a perseguição dos jansenistas tinha profundas razões políticas e sociais, mais importantes que as sugeridas pela hipótese dos simples defeitos individuais de caráter dos protagonistas ou de meros mal-entendidos entre êles.[1]

[1] Para Richelieu, o clero é uma parte integrante e indispensável do aparelho de Estado. Compreende-se a que ponto as idéias de Saint-Cyran, exigindo dos padres em geral e dos bispos em particular o rompimento de todo contato com o mundo — e sobretudo com a vida política — deviam parecer-lhe perigosas.

Duas citações bastam para ilustrar o antagonismo:

Numa memória sôbre "o agente fornecedor" conservado no Ministério dos Negócios Estrangeiros e que êles consideram "certamente inspirado por Richelieu", os senhores Hanotaux e De La Force destacaram a seguinte passagem:

"Em cada exército seria necessário designar um bispo ou um marechal-de-campo tendo afeição e capacidade para fazê-lo andar direito" (G. Hanotaux e Duque de La Force, Histoire du Cardinal de Richelieu, t. IV, pág. 410).

Nas Máximas de Saint-Cyran, em compensação, podem-se ler, entre outras, as seguintes reflexões:

"É preciso morrer para si mesmo e para tôdas as coisas do mundo e renascer para Deus e a vida celeste, para entrar, como é necessário, e de modo digno de Deus e de Jesus Cristo, no sacerdócio."

"O verdadeiro eclesiástico não tem maior inimigo do que um político."

Vê-se que independente de todo "orgulho", de todo "espírito de intriga" e de qualquer mal-entendido o conflito era inevitável.

Resta, para terminar êste esbôço, aflorar um terceiro problema que o historiador não pode e não tem o direito a dêle subtrair-se, se bem que até agora não possamos formular para sua solução nada além de uma hipótese que nos parece provável mas que exige, naturalmente, um contrôle preciso e aprofundado.

O exame das estruturas paradoxais do pensamento trágico nos permitiu:

a) aproximar os escritos de Pascal e de Racine;

b) descobrir no interior do jansenismo do século XVII um grupo social e uma corrente ideológica que nos permite entrever, *em bem grande medida,* as condições sociais e intelectuais que presidiram ao nascimento dessas obras;

c) entrever, também, as razões profundas e válidas do conflito entre os jansenistas e os podêres.

Convém, entretanto, indagar por qual razão essas estruturas de pensamento exerceram tão grande sedução exatamente nessa época, em certos meios da França e como se explicam tôdas essas conversões tão extraordinárias que o historiador do jansenismo encontra quase que a cada passo no decorrer de seu trabalho e de que Orcibal nos mostrou tão belo exemplar em sua biografia de Saint-Cyran.

A primeira pergunta a fazer, se desejamos abordar êsse problema, é naturalmente a de saber a que meios sociais pertenciam os jansenistas e seus simpatizantes no século XVII. Ora, sôbre êsse ponto a resposta se impõe com tal fôrça que o próprio Sainte-Beuve, pouco sociólogo portanto, assinalou-a de passagem.[1]

Se deixarmos de lado os poucos jansenistas de origem simplesmente burguesa, os meios jansenistas foram recrutados sobretudo de grupos perfeitamente circunscritos: a antiga nobreza da Fronda,* alguns grandes aristocratas e os togados, notadamente os parlamentares. Ora, o primeiro dêsses grupos — que compreende especialmente a duquesa de Longueville, o príncipe de Conti e o duque de Liancourt — forneceu apenas elementos periféricos ao movimento jan-

[1] Sainte-Beuve. *Port-Royal.* Ed. Doyon et Marchesne. Paris, 1926. T. II, pág. 352.

* Fronda: partido que se levantou em armas contra Mazarino e contra a côrte durante a menoridade de Luís XIV. — (N. do T.)

senista e isso vale também para os poucos personagens da alta nobreza que se aproximaram do movimento, como a princesa de Guéménée, *Mlle.* des Vertus, les Roannez, o duque de Luynes. Trata-se de um fenômeno que os sociólogos conhecem bem: o encontro de um estado de descontentamento difuso, que não tem mais fôrça e bases sociais e econômicas suficientes para se constituir num movimento autônomo, com outra oposição, diferente em sua estrutura essencial, mas bastante forte para reunir em tôrno de si a oposição difusa dos membros do grupo precedente.

O problema dos fundamentos sociais do jansenismo se limita assim, para o historiador, à questão das relações entre uma mentalidade trágica em suas formas extremas (ou simplesmente austera e rigorista, destacada da vida social, em suas formas moderadas) e os meios parlamentares em particular, ou togados em geral, durante a segunda metade do século XVII. É necessário ainda acrescentar que se deixarmos Pascal de lado, as figuras do primeiro plano de origem parlamentar se encontram mais nas correntes moderada e centrista do que na extremista. Barcos, como Saint-Cyran, vinha da burguesia municipal, Singlin era filho de um negociante de vinhos e não conhecemos a origem social de Guillebert e de Lancelot, o que pelo menos sugere a pequena ou média burguesia.

Não há dúvida de que só podemos formular hipóteses. Entretanto, os fatos parecem sugeri-las, em certa medida. Em meados do século XVII, houve nos meios parlamentares um movimento que equivalia — quer se tratasse de conversões espetaculares entre os indivíduos mais profundamente tocados, quer de uma simples simpatia que comportava poucas conseqüências práticas entre a maioria das pessoas dêsse meio (Lamoignon, por exemplo, ligado ao mesmo tempo a Rapin e a Hermant) — à manifestação no plano da consciência de uma situação paradoxal, isto é, um afastamento da vida política e social que não se tornava, entretanto, uma oposição radical e sobretudo efetiva, sob o prisma dos esquemas de pensamentos, uma atitude que dizia *sim* e *não* ao poder e às instituições da vida política e social.

Ora, se acrescentamos a isso a existência, na primeira metade do século, de uma corrente paralela e complementar de conversões de aristocratas do calvinismo ao catolicismo e

a existência, em 1604, do célebre edito de Paulet que consolidou tão extraordinàriamente a situação mas também a dependência relativa dos "oficiais",[1] quase que se impõe a hipótese de que estamos diante das conseqüências múltiplas e complementares de uma modificação da política monárquica que, tornada mais favorável à nobreza, não mais se apoiava como antes de modo absolutamente preponderante sôbre os burgueses e sôbre o aparelho dos "oficiais". Isso poderia explicar ao mesmo tempo:

a) a orientação pró-monárquica de uma aristocracia que, quebrada como classe dominante e independente do aparelho de Estado, isto é, como nobreza feudal, reencontra como nobreza da côrte na nova política real múltiplas vantagens financeiras e sociais. É por si mesmo compreensível que essa aproximação entre a nobreza e a monarquia se fará mais difìcilmente nas partes mais altas da primeira, que se acomodarão a contragosto à escravidão dourada que representa a situação na côrte; daí o pessimismo de seus escritos (La Rochefoucauld) e também sua última tentativa de revolta na Fronda e sua adesão parcial e bem superficial à oposição jansenista;

b) o afastamento — que jamais se transformará em oposição radical — da vida social e política dos descendentes dêsses "Políticos" que em fins do século XVI ainda eram os mais sólidos apoios da monarquia, durante as guerras de religião;

e também,

c) a necessidade que teve a monarquia de apegar-se, através dessa enorme concessão de autoridade que representava a *paulette*, a um grupo que sua nova orientação política arriscava de afastar e de lançar à oposição.

É óbvio que essa hipótese só será válida na medida em que fôr confirmada por pesquisas históricas concretas; que nos seja permitida, contudo, uma só observação metodológica. Estudos minuciosos permitirão sem dúvida, com o tempo, conhecer melhor as reações das diferentes classes sociais diante

[1] Ver a êsse respeito o belo estudo do Sr. ROLAND MOUSNIER: *La Vénalité des Offices sous Henri IV et Louis XIII*. Maugard, Rouen, pág. 208 ss. e sobretudo pág. 557 ss. "O direito anual ia dobrar as espinhas", escreve Mousnier (pág. 565).

da ascensão do absolutismo. Trabalhos como os dos Srs. Mousnier e Drouot[1] já lançaram forte luz sôbre uma questão até agora bem pouco conhecida. Também é verdade que muito provàvelmente o historiador descobrirá durante tôda essa época e em cada classe social a coexistência de tendências favoráveis à monarquia e tendências favoráveis à oposição; fidelidade e descontentamento.

A tarefa tão difícil quanto necessária é a de julgar a intensidade de cada uma dentre essas tendências e sua importância na vida do grupo. Ora, parece-nos que nesse ponto precisamente a vida ideológica — mesmo em suas manifestações aparentemente mais afastadas da economia e da vida política como o são a literatura, a filosofia e a teologia — já constitui em si mesma um dos raros e preciosos indícios de que o historiador faria mal em desprezar. Isso porque a vida humana individual e social é uma totalidade na qual a especialização exagerada, a divisão rígida dos domínios constituem um perigo tão grande quanto a especulação não fundamentada sôbre um conhecimento preciso dos fatos.

Já ultrapassamos os limites destinados a êste artigo. Esperamos que êle tenha pelo menos sugerido — a título de exemplo preciso — a utilidade e as possibilidades que poderia ter um estudo dialético e global da vida social levando em conta, na medida do possível, a interpenetração de tôdas as suas manifestações.

1954

1 Henri Drouot. *Mayenne et la Bourgogne.* Picard, Paris, 1937.

A Aposta Foi Escrita "Para o Libertino"?

Meu objetivo, hoje, é abordar um célebre fragmento dos *Pensamentos,* com a ajuda do método dialético. Eis uma emprêsa sem dúvida pouco familiar aos pascalianos e pude ainda ler, nos últimos dias, no livro do abade Steinmann, a expressão "jargão marxista" aplicada à obra de Lefebvre. Por isso tentarei — de início — explicar por que êsse método me parece adequado para a compreensão do texto que me proponho estudar.

No caso do fragmento de Pascal a tarefa é consideràvelmente facilitada pelo fato de alguns dos elementos constitutivos do método dialético terem sido descobertos e elaborados precisamente pelo próprio Pascal, que tão bem os preconizou e defendeu, tanto para a pesquisa da verdade em geral como para o estudo e a interpretação dos textos em particular.

A idéia de *totalidade* é, com efeito, o centro e o fundamento de todo pensamento dialético. Ainda é necessário acrescentar — é verdade — que essa idéia, que era bastante nova há algumas dezenas de anos, penetrou hoje consideràvelmente no pensamento não marxista e adquiriu direito de cidadania na ciência universitária, notadamente em psicologia, sociologia e filosofia. Trata-se de um fato que me parece escondido por uma simples questão de terminologia. Se, com efeito, eu substituísse o têrmo *totalidade* pela expressão "estrutura significativa", que é comum na psicologia e na sociologia contemporâneas, não estaria muito certo de haver cometido uma confusão entre duas noções bem diferentes. Quando muito, seria necessário acrescentar outro qualificativo do gênero de "dinâmico", ou "genético", ou simplesmente "em mutação", para evitar qualquer mal-entendido.

Quando nos propomos estudar um texto, o método dialético consiste em primeiro lugar em integrá-lo em conjuntos significativos cada vez mais amplos, ou seja, na obra de onde êle foi extraído, na íntegra da obra do autor, no conjunto das correntes literárias, filosóficas e religiosas da época e do país em que êle foi escrito e, finalmente, no conjunto da vida social, econômica e política.

Pode acontecer, evidentemente, que num dêsses estágios o pesquisador não consiga integrar a totalidade relativa, obtida no estágio inferior, numa "estrutura significativa" mais ampla que a abranja e explique. Isso prova ou que êle partiu de um texto eclético sem grande valor literário ou filosófico, ou que não compreendeu a sua significação, ou, enfim, que num dos estágios que enumeramos, êle seccionou mal seu assunto.

Duas idéias se encontram, assim, no ponto de partida do método dialético:

a) as partes só podem ser compreendidas através do conhecimento do conjunto a que pertencem e, inversamente, o conjunto pelo conhecimento das partes e suas relações;

b) os conjuntos devem ser seccionados nos diferentes estágios de pesquisa, de modo a obter-se, em níveis cada vez mais amplos, estruturas coerentes possuindo significação própria.

Ora, falando da Escritura, Pascal enunciou claramente, no Fragmento 684, regras de interpretação que nos parecem fortemente aparentadas às que acabamos de formular:

"... Não se pode apresentar uma boa fisionomia senão concordando tôdas as nossas contrariedades e não basta seguir uma sucessão de qualidades concordantes sem concordar as contrárias. Para compreender o significado de um autor é necessário concordar tôdas as passagens contrárias".

"Assim, para compreender a Escritura, é necessário ter um sentido em que tôdas as passagens contrárias concordem. Não basta ter uma que convenha a várias passagens concordantes, mas sim ter uma que concorde as passagens mesmo contrárias".

E no Fragmento 72, que coloca o problema geral do conhecimento dos fatos e das coisas isolados, a mesma idéia aparece explìcitamente:

"Se o homem em primeiro lugar estudasse a si próprio, veria como é incapaz de ir além. Como seria possível que uma parte conhecesse o todo? Mas êle desejará, talvez, conhecer pelo menos as partes com as quais está em proporção. Mas as partes do mundo têm tôdas tal relação e tal encadeamento entre si que acho impossível conhecer uma sem conhecer outra e sem conhecer o todo...

"... Portanto, sendo tôdas as coisas causadas e causadoras, auxiliadas e auxiliadoras, mediatamente e imediatamente, e tôdas se inter-sustentando por um vínculo natural e insensível que une as mais afastadas e as mais diferentes, considero impossível conhecer as partes sem conhecer o todo, do mesmo modo que conhecer o todo sem conhecer particularmente as partes".

Entretanto, ao considerar a história das interpretações dos *Pensamentos,* não se pode deixar de ficar admirado pela pouca importância que se dá a essas regras de método contidas nos próprios textos pascalianos. De fato, muito freqüentemente aplicaram-se ao estudo dêsses textos categorias estranhas ao pensamento pascaliano: cartesianas, espirituais, neoplatônicas ou místicas, sem buscar a coerência interna e as categorias inerentes ao pensamento de Pascal.

Nessas condições, só restava forçar ligeiramente o texto, adaptando-o às categorias aplicadas, ao invés de modificar essas categorias segundo as exigências do texto.

Consignaremos aqui dois princípios de explicação que nos pareceram ter tido um uso abusivo: o "libertino" e os "exageros de linguagem".

Se se admite, com efeito, que algumas passagens de Pascal foram escritas sobretudo "para o libertino" e só possuem, por conseguinte, um valor *ad hominem,* ou então que existe nessa ou naquela passagem "exageros de linguagem" que autorizam a modificar frases, e às vêzes mesmo a substituí-las por outras depuradas dêsses "exageros" incômodos, é evidente que se pode fabricar e adaptar qualquer Pascal a tôdas as medidas.

Não quero absolutamente dizer que é preciso aplicar ao pé da letra a regra enunciada no Fragmento 684, do qual citei um trecho. Pascal fala aí, com efeito, da Escritura Sagrada que, para êle, não poderia sofrer a menor alteração e que exige uma explicação em que tudo seja concordante, até à última vírgula.

O exegeta e o historiador da filosofia, que não têm a sorte de encontrar-se diante de um texto assim excepcional e que se prendem ao estudo de uma obra humana, não podem partir da mesma hipótese. O mínimo que se pode dêles exigir, no entanto, é não lançar mão de meios de explicação do tipo dos que acabamos de mencionar, a não ser com a máxima prudência; é não decidir fazê-lo, por assim dizer, senão em desespêro de causa, uma vez estabelecido que nenhuma interpretação significativa do texto que estudam poderia ocorrer sem o recurso a tais meios.

O que, em todo caso, me parece contestável é o fato de empreender o estudo de um autor — no momento Pascal — com categorias que desde o início acreditamos válidas, e depois recorrer, explìcitamente ou não, a conceitos como o do "libertino" ou o "exagêro de linguagem", tôda vez que o texto se torna recalcitrante e parece contradizer o ponto de partida.

A título de simples ilustração, e antes de abordar o estudo da "aposta", permito-me citar alguns exemplos de interpretação subordinada às observações que acabo de fazer, apenas para mostrar como a presente análise se insere no problema bem mais amplo da interpretação da obra pascaliana em seu conjunto.

1) Um historiador que tem autoridade na explicação do pensamento do século XVII, o saudoso Jean Laporte, sustentara — e essa era uma de suas idéias mais queridas — a tese da assimilação filosófica das posições de Descartes e de Pascal.

Essa tese, contudo, me parece suscitar as mais fortes reservas e nesse sentido darei apenas um eloqüente exemplo. Laporte cita, com efeito, o Fragmento 267:

"A última *démarche* da razão é reconhecer que há uma infinidade de coisas que a ultrapassam", e Laporte faz o seguinte comentário: "Entendamos que o que ultrapassa a razão e que ela encontra em tôdas as coisas é a infinidade. Observemos que a êsse respeito a posição de Pascal se apresenta como análoga à de Descartes. Descartes também ensina..."

No texto de Pascal, "ultrapassam" está no plural; ora, Laporte substitui o plural por um singular. Para Pascal, "uma infinidade de coisas" — mais ainda, não importa que coisa individual — ultrapassa as possibilidades da razão. Para Descartes, ao contrário, a razão só é ultrapassada pelo infinito. Substituindo o plural pelo singular, Laporte substituiu evidentemente uma posição por outra; seremos persuadidos disso pela leitura da continuação do Fragmento 267 que, aliás, Laporte não cita:

"...ela (a razão) só é fraca se não chega a reconhecer isto. Que se as coisas naturais a ultrapassam, que dizer das sobrenaturais?"

Assim, segundo Pascal, as coisas naturais e sobrenaturais ultrapassam a razão. Contràriamente à interpretação de Laporte, isso nos coloca exatamente em oposição à epistemologia cartesiana.

2) Arnauld ficara chocado com a afirmação que lera nos *Pensamentos,* de que nenhuma lei humana é rigorosamente válida, ou melhor: que tôdas as leis humanas são igualmente válidas e não válidas ao mesmo tempo. Êle rejeitara categòricamente essa posição — o que estava em seu legítimo direito — chegando mesmo a modificar o texto na edição de Port-Royal, o que certamente não estava correto.

Como quer que seja, Arnauld opunha-se, conscientemente, a Pascal nessa questão bem precisa e citava, por exem-

plo, a lei moral que nos impõe o respeito aos pais e que — segundo êle — é universalmente válida.

Ora, Laporte, em sua obra dedicada a Arnauld, adere à tese dêste. No entanto, vai além da conta, pois onde Arnauld dizia: "Pascal não deveria pensar isso", Laporte afirma: "Pascal não pensou isso, é um exagêro de linguagem". Eis o texto de Laporte:

"É um exagêro manifesto, e que cheira a calvinismo, manter com o autor dos *Pensamentos* a idéia de que nada há de essencialmente justo entre os homens fora do cristianismo, e se se ouve dessa justiça, *quae jus est,* que concerne às ações, não às pessoas, e que nos faz dizer por exemplo que é justo não matar ou não roubar, ou que essa ou aquela norma civil é justa."

"Pascal, como se sabe, sustentava que há sem dúvida leis naturais, mas essa bela razão corrompida tudo corrompeu. No fundo, seu pensamento, se nos abstraímos dos exageros de linguagem, não é muito diferente do de Arnauld e de Santo Agostinho: basta que a corrupção não tenha atingido tão profundamente a razão, que não deixe subsistir os princípios essenciais do Direito, graças aos quais reina nas sociedades humanas um rudimento de justiça *secundum officium"* (Ver *Pensamentos* — sec. VII, pág. 453).

Com a ajuda do exagêro de linguagem, chega-se assim a atribuir a Pascal posições contrárias às que eram realmente as suas e a fazê-lo dizer que há leis humanas válidas referindo-se a um fragmento que não se cita e que é, na realidade, dirigido contra a validade das leis.

Objeções análogas podem ser feitas contra certas passagens da obra — aliás notável — da senhorita Russier; ela escreve, por exemplo:

"Acontece freqüentemente a Pascal considerar o real não em si mesmo, mas no espírito que o imagina e empregar contudo o verbo *ser* onde *parecer* seria menos equívoco. "As coisas, diz êle, são verdadeiras ou falsas segundo a vista com que se as olha".

"A edição de Port-Royal obedecia a um legítimo cuidado de clareza e exatidão, empregando aqui o verbo *parecer"* (J. Russier, *La foi selon Pascal,* tomo I, pág. 17).

Os *Pensamentos* encerram várias passagens ensinando que uma afirmação não poderia ser válida se não houvesse

a afirmação contrária. Trata-se mesmo, pensamos, da idéia central da epistemologia pascaliana. Dêsse ponto de vista, a proposição: "As coisas são verdadeiras ou falsas segundo a vista com que se as olha" é perfeitamente clara e coerente. A senhorita Russier, que adota implìcitamente uma perspectiva cartesiana, não admite, no entanto, que uma coisa possa ser verdadeira e falsa ao mesmo tempo. Assim ela conclui pelo "exagêro de linguagem" e legitima a modificação do texto pascaliano.

Pela mesma perspectiva cartesiana ela duvida que um crente possa espantar-se "pelo silêncio eterno dos espaços infinitos": isso seria introduzir o paradoxo e a contradição na fé de Pascal. Assim a senhorita Russier atribui essa asserção ao "libertino", o que, convenhamos, escamoteia todo problema.

Através dêsses poucos exemplos pode-se avaliar de que maneira "os exageros de linguagem" e o "libertino" autorizam excessos.

Acreditamos que agora podemos nos aproximar, senão abordar, o problema da Aposta.

A tese fundamental dos *Pensamentos* é que o homem para ser homem não poderia deixar de procurar uma verdade verdadeira, uma justiça justa, que no entanto jamais poderia encontrar. O homem é assim um ser paradoxal, grande por essa busca, pequeno por sua impossibilidade de êxito. O trágico de sua condição reside exatamente na impossibilidade de formular alguma verdade válida sem acrescentar-lhe seu contrário — até à heresia, que Pascal definiu como a exclusão de uma verdade e a manutenção da verdade oposta:

"Há pois um grande número de verdades, e de fé e de moral, que parecem repugnantes, e que sobrevivem tôdas numa ordem admirável. A fonte de tôdas as heresias é a exclusão de algumas dessas verdades; e a fonte de tôdas as objeções que nos fazem os hereges é a ignorância de algumas de nossas verdades. E, comumente, acontece que, não podendo conceber a relação entre duas verdades opostas e acreditando que o reconhecimento de uma implica na exclusão da outra, êles se aferram a uma, excluem outra e pensam que nós, ao contrário. Ora, a exclusão é a causa de sua heresia; e a ignorância de que nós mantemos a outra, causa suas objeções". (Fragmento 862).

"Se há um tempo em que se deva fazer profissão dos dois contrários é quando se critica que se omitiu um. Portanto, os jesuítas e os jansenistas erram dissimulando-os; os jansenistas mais, pois os jesuítas fizeram melhor profissão dos dois" (Fragmento 865).

Escolhi expressamente essa última citação pelos graves problemas de interpretação que apresenta. Não é realmente surpreendente encontrar uma passagem na qual Pascal parece tomar partido dos jesuítas contra os jansenistas? Também aí — duvida-se disso — propôs-se "êrro de escrita", equivalente polido do "exagêro de linguagem", evocado ainda agora e, como ela, posição de preguiça.

Na verdade, parece que êsse pensamento indica o ponto em que Pascal, levando aos últimos limites as posições do jansenismo e não hesitando mesmo em separar-se de Santo Agostinho como veremos adiante, chega às posições que devem levá-lo à Aposta. Nesse texto, penso que o têrmo "jansenista" só pode designar o grupo barcosiano, pois, se se tentasse relacioná-lo — como o fizeram certos editôres dos *Pensamentos* — às teorias da Graça, receio que se chegaria a uma interpretação das mais incômodas para sustentar. Todos os jansenistas, com efeito, defenderam constantemente ao mesmo tempo a liberdade e o poder do homem, e a onipotência da Graça. Êles não eram pois, nesse caso, mais unilaterais que os jesuítas ou que os demais pensadores católicos e convém acrescentar aqui que um Pascal, separando-se dos discípulos de Santo Agostinho sôbre a doutrina da Graça, seria antes de espantar.

Há contudo outro problema, no qual Pascal se havia separado não só de Arnauld como também do grupo barcosiano: o da atitude do cristão para com o mundo.

Arnauld, Nicole e seus amigos admitiam a possibilidade de defender a Verdade e o Bem no mundo, sem esperança de fazê-los triunfar, e êles não excluíam para essa defesa nem mesmo a possibilidade de acomodamentos e compromissos. Bem diferente era a posição de Barcos e seus partidários visados, suponho, pelo Fragmento 865.

Para êsse grupo, ser cristão significa rejeitar o mundo e viver na solidão. Pois agir no mundo, ainda que a serviço do bem e da verdade, é renunciar ao que há de primordial

para todo verdadeiro cristão, ou seja, à busca integral e autêntica da salvação e da vontade divinas.

Pascal, adotando posições aparentadas as dos amigos de Barcos, tirava daí — eu o mostrarei analisando a *Aposta* — conseqüências teóricas e práticas de outro modo radicais.

"Deus abandonou o mundo, deus se esconde". Tal é o essencial da tese barcosiana. Também o cristão, na ignorância total da vontade divina, deve isolar-se do mundo e viver no temor eterno de sua condenação e na constante esperança em sua salvação.

Pascal vai ainda mais longe nessa direção. Deus é para êle, como para Barcos, um deus sempre presente, mas também radical e absolutamente ausente; êle se esconde, no sentido mais forte dêsse têrmo, pois não conhecemos nem sua vontade nem, de modo teòricamente suficiente, sua existência.

O paradoxo da ausência e da presença, a união dos contrários, que se estendem inclusive à própria existência de deus pois ela é certeza absoluta e absolutamente incerta — o que é, definitivamente, o próprio sentido da Aposta pascaliana — criam assim a situação paradoxal do homem: sendo deus a única realidade verdadeira, êle deve viver exclusivamente para êle, rejeitando o mundo relativo e vão; mas, por outro lado, deus se escondendo e não tendo concedido ao homem nenhuma certeza, nenhum refúgio seguro na solidão ou interiormente, êste deve viver exclusivamente para deus mas no próprio mundo que êle não poderia abandonar.

É o paradoxo da *rejeição intramundana do mundo,* que tão bem resume os últimos anos da vida de Pascal, e que é o corolário da fé num deus paradoxalmente ausente e presente ao mesmo tempo, absolutamente certo e absolutamente incerto, fé que não poderia ser nem certeza dogmática nem dúvida cética, e que é exatamente a *Aposta*.

Pascal vem assim constatar entre os jesuítas e sem ter deixado de ser seu adversário ferrenho, uma atitude aparentemente menos unilateral que a certeza da existência de deus e a rejeição total e unilateral do mundo de Barcos, pois os jesuítas, pelo menos êles, não abandonam nem o mundo nem a divindade. Seguramente — os *Provinciais* e os *Pensamentos* aí estão para nos lembrar — os jesuítas nunca se

arríscam a nenhuma extremidade como o faz Barcos, por exemplo, e como deve fazer todo verdadeiro cristão. Mas Pascal insistia em lembrar que ser homem é exigir ao mesmo tempo a união dos extremos contrários, união que só é possível encontrar em deus e apenas em deus.

Já é tempo de abordar o problema da *Aposta* pròpriamente dita e colocar de imediato o problema que é a questão pròpriamente dita dessa exposição: o Fragmento 233 é ou não uma argumentação *ad hominem* dirigida exclusivamente ao libertino, ou um texto dirigido a todos os homens sem exceção e, por conseguinte, êle tem ou não para Pascal uma importância fundamental?

Antes de ir mais longe nessa análise, peço que concordem comigo em que só é preciso recorrer ao "libertino" e aos "exageros de linguagem" em última instância, por assim dizer em desespêro de causa, uma vez estabelecida a impossibilidade de encontrar outra interpretação que não tenha necessidade dessas hipóteses.

Em muitos escritos dedicados a Pascal se nos afirma, como uma evidência que se explica por si, que o crente Pascal não podia duvidar da existência de deus, pois êle hauria em sua fé o poder de nêle crer e que, por conseguinte, o argumento da *Aposta* só poderia ter sido escrito para o libertino. Contento-me em citar dois exemplos: "É evidente", escreve o abade Steinmann, "que é o agnóstico, e não o cristão ou Pascal, que vê na fé uma aposta sôbre o incognoscível" (pág. 318).

Do mesmo modo, o padre Valensin escrevia em seu estudo: "É uma concessão *ad hominem,* todo o contexto dos *Pensamentos* assim o testemunham".

Veremos se todo o contexto dos *Pensamentos* realmente o testemunham. Em outros estudos, notadamente o da senhorita Russier, a *Aposta* é explicada como etapa no próprio caminho pascaliano. Mas se patenteia que se se trata de uma etapa na demonstração, ela é pelo menos uma etapa que Pascal consegue superar.

Assinalarei também outros esforços, particularmente os de Lachelier, para "salvar" a *Aposta,* modificando-a de maneira a emprestar-lhe um significado "admissível" para o exegeta.

Lendo, porém, todos êsses estudos, assim como o artigo de Lacombe na *Revue Philosophique* dedicado a êsse assunto, uma coisa me chamou a atenção e provocou uma reflexão da qual saíram, em parte, as observações que hoje apresento.

Dizem-nos, com efeito: o cálculo matemático de Pascal é talvez exato. Mas, enfim, resta ao libertino a faculdade de dizer: "Não quero apostar. A parada é talvez pequena, mas essa parada eu a possuo com segurança e não vejo por que iria arriscá-la. Talvez ela não baste a outros, ela é certamente limitada, mas ela me é suficiente para viver. Para mim, é melhor não apostar, mesmo se êsse infinito que está em causa é qualquer coisa de bem agradável, pois êle não é menos incerto".

Ora, essa objeção seria seguramente válida na medida em que o argumento da aposta tivesse sido efetivamente escrito para o libertino. Mas Pascal o havia quase previsto, pois êle sublinha no Fragmento 233 que o interlocutor aceita jogar e é naturalmente só nessa perspectiva que pode haver diálogo.

O interlocutor, aliás, formula êle mesmo essa objeção uma primeira vez:

"Eu os censurarei por haver feito não essa escolha, mas uma escolha; pois, se bem que tanto o que escolhe como o outro estejam em falta idêntica, ambos estão em falta: o justo é não apostar". E Pascal responde:

"Sim, mas é preciso apostar, isso não depende de sua vontade, você está engajado".

Todo o desenvolvimento matemático está baseado nessa condição prévia, necessária, pois, se ela fôsse rejeitada, a demonstração não teria sentido. Pascal sabe perfeitamente que suas proposições só são válidas para um parceiro que tem consciência de ser obrigado a jogar, que sabe que está "engajado", que não pode deixar de apostar, que "isso não depende de sua vontade".

Aliás, a aposta de Pascal não poderia concernir nem ao cético, ao qual bastam os valôres limitados que o mundo lhe oferece, nem ao dogmático que acredita haver encontrado no mundo valôres autênticos e suficientes, de vez que suas posições forçosamente excluem a aposta. É exatamente por isso que se pode, na medida em que êles são sêres possuidores de certezas ou verdades que lhes bastam para viver,

assimilar todos dois, o cético e o dogmático, como o faz o próprio Pascal num fragmento que citarei daqui a pouco (no qual, aliás, êle substitui Santo Agostinho ao Epicteto de um texto análogo anterior). O dogmático e o cético constituem — em linguagem filosófica — as duas formas do "libertino" para o qual se pretende que tenha sido escrita a *Aposta*. Ora, acabamos de ver que, exatamente na medida em que êles negam que o homem esteja "engajado", êsse argumento é desprovido *para êles* de qualquer fôrça.

Mas se não se refere ao libertino, para quem então foi escrito o argumento da *Aposta*? Eu acho que para todo homem consciente de sua condição e, implìcitamente, também para o próprio Pascal.

Impõem-se novas precisões, porém, pois se o libertino, o homem que — *sem se dar conta disso* — apostou no nada está evidentemente fora do alcance do Fragmento 233, de vez que já jogou, os dois interlocutores que estão, por assim dizer, dentro do texto, são o homem que apostou em deus e o homem já consciente de sua condição de homem que sabe que está engajado mas que ainda não escolheu entre deus e o nada.

Num célebre fragmento (Fr. 257), Pascal divide os homens em três categorias:

"Só há três espécies de pessoas: os que servem a deus, tendo-o encontrado; os que se empenham em procurá-lo, não o tendo encontrado; os que vivem sem procurá-lo nem encontrá-lo. Os primeiros são razoáveis e felizes, os últimos são loucos e infelizes, os do meio são infelizes e razoáveis".

Parece-me que é necessário eliminar como interlocutor no Fragmento 233 tanto os primeiros que são razoáveis e felizes, porque encontraram deus e estão satisfeitos, como os últimos, loucos e infelizes, porque se contentam com a vida no mundo e não procuram o transcendente, de modo que a aposta só poderia referir-se aos segundos, razoáveis porque procuram deus e infelizes porque não o encontraram. Inúmeros escritos de Pascal concernem, aliás, a essa categoria intermediária, os homens que procuram se lamentando; é, por exemplo, o caso de um dos *Escritos sôbre a Graça*. Com efeito, se examinamos êsses escritos, não da perspectiva de um teólogo que se interessa por sua ortodoxia, mas da de

um historiador que pesquisa o pensamento de Pascal, é interessante constatar que num dêles, pelo menos, encontramos outra divisão tripartite que nos parece aparentada à primeira: os eleitos, os reprovados e os chamados. Sem arriscar-me a ocasionais discussões que fogem à minha competência, parece-me, contudo, que o chamado e o que procura deus se lastimando se aparentam estranhamente ao personagem paradoxal, união do eleito com o reprovado, o anjo e a fera, que a Igreja condenou, ao "justo pecador" que me parece ser o homem por excelência na filosofia pascaliana.

Êsse *Escrito sôbre a Graça* não foi feito sem dúvida para contentar Arnauld, Nicole e provàvelmente também Barcos e Singlin, pois êles devem ter percebido a que ponto frisava a heresia. É essa provàvelmente a razão pela qual os chamados desapareceram nos dois outros Escritos que são sem dúvida posteriores. Sua existência no primeiro escrito é por isso tanto mais reveladora para as tendências do pensamento pascaliano.

Resta-nos agora explicar por que há na *Aposta* dois interlocutores, um diálogo, de vez que juntamos os dois no mesmo tipo humano na classificação tripartite de Pascal. Pois bem, é porque, acreditamos, essa categoria humana intermediária, o homem trágico — infeliz e razoável — não é um tipo simples, mas paradoxal e contraditório, em perpétua tensão entre dois extremos contrários e também porque lhe propondo a única aposta razoável em deus, essa aposta só continua na realidade *aposta,* isto é, *certeza absoluta e absolutamente incerta,* na medida em que o crente conserva em si, como uma eventualidade permanente, *nunca realizada mas sempre possível,* essa espécie de outro "eu" que apostou no nada.

Assim, para Pascal, a condição autêntica do homem é exceder o homem, procurar deus engajando tôda sua existência nessa busca, no êxito da qual êle deve apostar tudo, sem por isso perder um só instante a consciência do outro aspecto complementar da condição humana, que é a de que essa busca não poderia ter êxito definitivo nessa vida, que a certeza incerta não poderia nunca ser suspensa, deixar de ser aposta para se transformar em certeza simples, íntegra e não paradoxal.

Estando o homem "engajado" e — êste é um segundo elemento fundamental da visão pascaliana — o finito nada

acrescentando ao finito se se o compara ao infinito, êle deve necessàriamente apostar seja na existência, seja na inexistência do infinito. Ora, como não há nenhum dado teórico definitivo em favor de uma ou de outra eventualidade, como a verdade lhe está *radicalmente* escondida, êle deve, para ser autêntico, escolher a aposta no infinito. A única solução razoável, demonstrativa no próprio plano das luzes naturais e mais ainda que no do coração, é a aposta na existência de deus e na verdade da religião cristã.

Dito isso, parece-me útil submeter o texto a uma análise um pouco mais minuciosa para determinar se não indica, êle mesmo, em que medida o parceiro a quem se dirige Pascal é um "libertino" inteiramente diferente dêle mesmo, ou, ao contrário, uma espécie de amigo íntimo e inseparável, um elemento constitutivo de sua própria consciência.

Gostaria de citar duas passagens: a primeira se situa no momento em que o parceiro, tendo admitido definitivamente a necessidade demonstrativa de apostar e de apostar em deus, suscita entretanto uma última objeção:

"Sim, mas tenho as mãos amarradas e a bôca muda; obrigam-me a apostar e não estou em liberdade; não me soltam e eu sou feito de tal modo que não posso crer. Que quer que eu faça?"

Acredito que não forço a interpretação do texto observando que, nessa passagem, os têrmos "apostar" e "crer" são empregados como sinônimos: "Obrigam-me a apostar e eu não posso crer". E mais adiante lemos numa segunda passagem: "É verdade. Mas reconheça pelo menos sua impotência em crer, pois a razão a isso o leva e, no entanto, você não o pode". Assim a razão leva a crer; ora, sabemos que a razão — o Fragmento 233 inteiro o provou — nos leva sòmente a apostar. Por duas vêzes no texto "apostar" e "crer" são assim empregados como sinônimos.

Um pouco adiante, outra passagem, na qual poucos autores que eu saiba se detiveram, me parece também particularmente importante. Querendo levar seu parceiro à fé e à aposta, Pascal lhe diz: "Saiba de outros que estiveram amarrados como você e que *agora apostam* todo seu bem". Nesse texto, é Pascal que fala e emprega o presente. É difícil ser mais explícito. Parece-me que essas três passagens militam fortemente em favor da tese de um Pascal tomando a aposta

em sua própria conta e que devem ser maduramente meditadas antes de admitir que o Fragmento 233 é um simples argumento *ad hominem* destinado a convencer o libertino.

Vamos mais longe e apliquemos o método dialético à explicação dêsse texto, começando por recolocar o Fragmento 233 no conjunto dos *Pensamentos*. Impõe-se uma observação: nenhuma menção é feita na maioria dos escritos sôbre a *Aposta* a um fragmento essencial e estreitamente ligado ao Fragmento 233 pôsto que fala das regras dos partidos.

Pascal escreveu mesmo, como pensamos, a *Aposta* para uso dêsse personagem paradoxal, anjo e fera, eleito e reprovado que lhe parece ser a imagem, por excelência, do homem?

Se êle pensa que a condição humana é precisamente a de não haver outra escolha senão a aposta no nada e a aposta em deus, êle devia opor-se ao cético — isso é claro e o texto dos *Pensamentos* o repete inúmeras vêzes — ao dogmatismo cartesiano — isso é também evidente e freqüentemente afirmado com vigor nos *Pensamentos* — mas, finalmente, também aos cristãos que pensavam conhecer de maneira certa e não paradoxal a existência de deus, aos cristãos cuja fé é certeza simples e não uma *aposta*. É claro que a crítica de Pascal não visa às almas simples que crêem ingênuamente; mas o problema se coloca de outro modo para os teólogos que afirmam *no plano doutrinal* a possibilidade de uma certeza não paradoxal, a possibilidade de uma fé válida que não seja aposta.

Vou, portanto, ler o Fragmento 234 cuja importância me parece capital para a interpretação dos *Pensamentos* e que é preciso levar em conta a qualquer preço se se insiste em sustentar que a *Aposta* foi escrita para o "libertino".

Pascal começa por colocar o problema de saber se a religião é certa e responde explìcitamente: *não*. Ela é sem dúvida menos incerta que muitas outras coisas, como, por exemplo, o fato de que não vamos morrer amanhã.

"Se só fôsse necessário fazer algo pelo que é certo, não se deveria fazer nada pela religião; pois ela não é certa. Mas quanta coisa se faz pelo incerto, as viagens marítimas, as batalhas! Digo então que não seria preciso fazer absolutamente nada, pois nada é certo; e que há mais certeza na religião e não em que vamos morrer amanhã: pois não é certo que

vamos morrer amanhã, mas é certamente possível que não vamos. Não se pode dizer a mesma coisa da religião. Não é certo que ela seja: mas quem ousará dizer que é certamente possível que ela não seja? Ora, quando se trabalha para amanhã e para o incerto, age-se com razão; pois deve-se trabalhar para o incerto, pela regra dos partidos que está demonstrada".

O Fragmento 234 chega assim à mesma conclusão que o Fragmento 233: é razoável engajar sua vida pela religião, ainda que ela seja incerta. Mas longe de terminar aí, êle continua por uma retomada, ao nível do pensamento pascaliano na época dos *Pensamentos,* do célebre diálogo anterior com o Sr. de Saci. Neste, opondo o cristão aos libertinos céticos e dogmáticos, Pascal escolhera Montaigne como exemplo representativo das posições céticas e Epicteto como representante do dogmatismo. Acrescentemos que Pascal conhecia naturalmente Montaigne bem de perto para saber que êle não era simplesmente cético, mas que, como bom historiador da idéia, simplificara para criar três posições típicas e coerentes: o ceticismo e o dogmatismo unilaterais e complementares e a posição cristã que os ultrapassa e é sua síntese.

No Fragmento 234 Pascal leva essa análise a um nível superior. Já sabemos que nesse momento — segundo Pascal — nenhuma verdade é válida a não ser que lhe juntemos a verdade contrária; êle também nos diz que longe de ser pura e simplesmente cético, o cético sabe que há no homem uma necessidade de certeza, do mesmo modo que o dogmático sabe que a vida é plena de incertezas e de escolhas aleatórias, viagens marítimas, batalhas etc. Se, no entanto, um continua cético e o outro dogmático é porque consideraram respectivamente a necessidade de certeza e a necessidade de escolhas incertas como acidentais e não compreenderam a que ponto uma e outra são elementos essenciais da condição humana.

Há, contudo, no Fragmento 234 outra modificação significativa em relação ao diálogo com o Sr. de Saci. Se, com efeito, o cético continua sempre Montaigne, o dogmático, o que crê possuir a certeza — ou pelo menos certas certezas — não é mais agora Epicteto, mas Santo Agostinho.

Quando se conhece a autoridade extraordinária de Santo Agostinho para os jansenistas em geral e para Pascal em particular, não se poderia imaginar que êste pudesse escrever por acaso ou levianamente as palavras que vou ler e ainda menos que elas possam ser "um exagêro de linguagem".

Tratava-se, de fato, de um problema bem sério, de uma divergência importante, que não podia ser deixada de lado, pois achamos que Pascal estendia suas críticas à época dos *Pensamentos* não só aos que acreditavam — como Epicteto — que o homem pode atingir certas certezas morais e racionais, mas também aos cristãos para os quais a religião era simplesmente certa e não paradoxal. Por isso é que êle substituiu o nome de Epicteto pelo de Santo Agostinho:

"Santo Agostinho viu que se trabalha pelo incerto, no mar, em batalha etc.; mas não viu a regra dos partidos, que demonstra que se deve fazê-lo. Montaigne viu que se é ofendido por um espírito defeituoso e que o costume tudo pode; mas não viu a razão dêsse efeito.

"Tôdas as pessoas viram os efeitos, mas não viram as causas; são, em relação aos que descobriram as causas, como os que só têm olhos em relação aos que têm espírito; pois os efeitos são como que sensíveis, e as causas são visíveis sòmente ao espírito. E ainda que êsses efeitos se percebam pelo espírito, êsse espírito é em relação ao espírito que vê as causas como os sentidos corporais em relação ao espírito".

Acrescentemos que as palavras "não viu as regras dos partidos que demonstra que se deve fazê-lo", indicam claramente (como aliás a primeira parte do Fragmento 234) que se trata da religião e da existência de deus, pois, nós o sabemos, já que o Fragmento 233 nos disse explìcitamente, se, nos outros terrenos, seria possível abster-se, não apostar, quando se trata de religião, de deus e da felicidade eterna somos engajados e a aposta se torna inevitável.

Eu ainda poderia — mas a hora é avançada e suponho que vocês estão familiarizados com o texto dos *Pensamentos* — citar inúmeros fragmentos nos quais Pascal repete que deus é um deus escondido, que não há provas certas de sua existência, que a condição do homem e do cristão é precisamente a de procurar sempre valôres absolutos e infinitos que não poderiam nunca encontrar, a de não se contentar com a resignação dos céticos que renunciam a procurar uma certeza

e de não cair na ilusão dos dogmáticos que acreditam havê-la encontrado ou pelo menos poder encontrá-la. Parece-me, no entanto, que, se vocês aceitam a interpretação dos *Pensamentos* que esbocei em suas linhas gerais no decorrer de minhas intervenções de ontem e na comunidade que apresento hoje, a aposta se insere de modo coerente no conjunto da obra sem que haja absolutamente necessidade de transformá-la num argumento *ad hominem*. Talvez a discussão permita citar ainda outros fragmentos e precisar assim o lugar do Fragmento 233 no conjunto da obra pascaliana.

Se, contudo, como o acredito, a interpretação que proponho dá um sentido coerente a essa totalidade relativa que é o Fragmento 233 e à outra totalidade relativa que é o conjunto dos *Pensamentos,* talvez fôsse útil colocar agora o problema no nível dessa totalidade ainda mais ampla que é o pensamento jansenista. O abade Cognet citou ontem um texto da Madre Angélica de Saint-Jean que mostrava um parentesco manifesto entre a aposta e o pensamento dos meios de Port-Royal. Tornemos claro que em geral será difícil encontrar nesse pensamento a idéia de uma aposta sôbre a existência de deus. Essa é uma posição de um radicalismo extremo, que só Pascal atingiu no plano do pensamento conceitual (suas implicações são reencontradas no plano literário em *Phèdre*). Em compensação, podemos esperar encontrar uma idéia aparentada, a da aposta sôbre a eleição, sôbre a perseverança, que nos parece implicada no conjunto da teologia jansenista, se bem que ela aí seja raramente formulada de maneira explícita. O parentesco entre as duas apostas — uma sôbre a perseverança, outra sôbre a existência de deus — parece, aliás, evidente. Aposta-se sôbre o que deus esconde ao homem, sua vontade num caso, sua própria existência no outro. A aposta pascaliana e, de resto, o conjunto dos *Pensamentos,* exprimem um jansenismo levado a suas conseqüências mais radicais, conseqüências que são — eu o reconheço de bom grado — muito freqüentemente bastante diferentes e mesmo opostas às que se defendiam efetivamente em Port-Royal.

Acrescentemos que, quando se trata das fórmulas radicais e ousadas, não é, evidentemente, na corrente moderada ou na corrente centrista, meio cartesiana, cujos principais teóricos eram Arnauld e Nicole, que se pode esperar encontrá-las,

mas entre os extremistas do grupo barcosiano. Não li todos os escritos de Barcos. Mas destaquei a seguinte passagem de sua *Exposição da Fé da Igreja Romana em relação à Graça e à Predestinação,* obra póstuma que Orcibal acha, como eu, haver sido escrita bem antes da morte de Pascal e que foi condenada pela Igreja desde o seu aparecimento em 1696:

"Quanto a vós que dizeis: se sou do número dos reprovados, o único que tenho de fazer é praticar o bem. Não sois cruéis em relação a vós mesmos ao destinar-vos à maior de tôdas as infelicidades, sem saber se deus vos destinou a isso? Êle não vos revelou o segrêdo de seu conselho sôbre a vossa salvação ou a vossa condenação; por que esperais antes castigos de sua justiça que Graças de sua misericórdia? Talvez êle vos dê sua graça, talvez não vos dê, por que não esperais tanto quanto temeis, em vez de desesperar de seu bem que êle dá a outros que dêle são tão indignos quanto vós? Perdeis infalìvelmente pelo desespêro o que provàvelmente ganharíeis pela esperança. E na dúvida de que sois reprovados, concluís que é preciso viver como se o fôsseis e não fazer o que talvez vos impeça de sê-lo. Vossa conclusão não é tão contrária à razão do homem sensato quanto à fé do bom cristão? Mas, de que me servirão minhas boas obras se não sou predestinado? Que perdeis obedecendo a vosso Criador, amando-o, fazendo suas vontades, ou melhor, o que não ganharíeis se vivêsseis e perseverásseis em seu amor? E supondo mesmo que vós sois reprovados, o que me causa horror dizer, podeis jamais, em algum caso, vos dispensardes de vossos deveres para com deus? Adorá-lo, amá-lo e segui-lo não será o vosso bem e vossa vida feliz, e na terra e no céu? Entre as penas em que vós incorreis, nesse mundo e no outro, não fazendo suas vontades, há maior miséria?"[1]

Consideradas, naturalmente, as diferenças já mencionadas (aposta sôbre a existência de deus, aposta sôbre a eleição), parece-me impor-se uma aproximação com a aposta de Pascal. Qualquer influência dos *Pensamentos* sôbre o texto de Barcos deve ser excluída, em primeiro lugar porque a redução de Barcos é provàvelmente anterior, e em seguida porque se Barcos tivesse tomado conhecimento dos *Pensamentos*

[1] MARTIN DE BARCOS. *Exposition de la Foi de l'Eglise Romaine touchant la Grâce et la Prédestination,* págs. 275-276.

êle os teria antes afastado, como de tôda apologia, por sua rejeição a tôda atividade no mundo.

Resta agora situar a aposta no conjunto mais amplo — e para mim o mais importante — da história da filosofia. A êsse respeito, direi apenas que a "aposta" pascaliana me parece ser o instante capital, o ponto nodal, na história do pensamento moderno: a passagem das filosofias individualistas — racionalistas e dogmáticas, ou empíricas e céticas — ao pensamento trágico.

A idéia da aposta não tem, evidentemente, nenhum lugar dentro de uma filosofia individualista; ela é, pelo contrário, um elemento essencial das filosofias trágicas e dialéticas. Em sua forma geral, isto é, na medida em que se trata de uma aposta relativa aos valôres essenciais da existência humana, ela está definitivamente integrada, inserida na consciência filosófica moderna, na medida em que é a conseqüência necessária dessa outra verdade fundamental para o pensamento dialético e para o pensamento trágico: que os valôres que podem dar um sentido autêntico à vida do homem estão fora dêle mesmo como indivíduo. Não são mais os prazeres sensíveis ou ainda as verdades racionais (que o homem podia atingir por si mesmo), mas valôres *encarnados* que é preciso realizar no mundo exterior e cuja realização depende dos concursos de uma fôrça superior ao indivíduo, deus para o pensamento trágico e cristão ou a classe operária para o materialismo dialético.

Contudo, surgem indagações: a *Aposta* prova a existência do deus dos cristãos ou do Deus dos deístas? Para Pascal, a meu ver, o problema não teria sentido. A aposta é fundamentalmente a expressão do paradoxo do homem e sua condição. Para que o homem viva como homem, êle deve engajar sua vida sem reservas, na esperança de um valor autêntico cujo sinal mais claro é que ela é *realidade*. É o paradoxo fundamental da condição humana: a união dos contrários, a união do espírito e da matéria, da fôrça e do sofrimento, do divino e do humano, porque essa realidade dupla é *encarnação*. Isso elimina tôda ligação da aposta pascaliana com o deísmo e a liga à religião cristã exclusivamente.

Ora, também nesse ponto, o marxismo continua herança pascaliana. As duas posições se opõem a tudo que é ùnicamente espírito, como a tudo que é ùnicamente matéria. As

duas definem os valôres como realizações e encarnação do espírito humano na realidade material, rejeitam as posições espiritualistas como inautênticas — quem quer fazer o anjo faz a fera, dirá Pascal — e afirmam que só há valor encarnado, ou se encarnando na realidade, que só há realidade virtual ou realmente racional.

Ora, o engajamento numa encarnação futura dos valôres, num futuro subordinado ao jôgo dos fatôres objetivos e múltiplos e que só é realizável com a ajuda de fôrças exteriores ao indivíduo, jamais poderia ser certeza absoluta, dogmática, mas sim ação e, por isso mesmo, necessàriamente aposta.

A aposta de Pascal refere-se à eternidade e à felicidade infinita prometida por deus aos crentes e não ao futuro histórico que devemos criar com a ajuda dos homens. Essa idéia é reencontrada em outra grande filosofia trágica. Não vejo nenhuma diferença fundamental de estrutura e de significado entre a aposta de Pascal e o postulado kantiano da imortalidade da alma e da existência de deus. A necessidade de postular deus resulta em Kant da limitação da razão que aqui em baixo só pode atingir a virtude, enquanto que o homem não poderia viver moralmente se devesse contentar-se com isso, pois para viver êle tem necessidade da união da virtude e da felicidade. Ora, essa idéia de felicidade encontra-se no centro tanto do postulado kantiano, como da aposta pascaliana e da perspectiva futura da sociedade socialista.

Sabe-se que os neokantianos, que deformaram o pensamento de Kant, eliminavam a encarnação, a felicidade, para contentar-se com o espírito puro, a virtude. É interessante observar que Lachelier, influenciado até certo ponto pelos neokantianos, propõe modificar para "salvá-la", no mesmo sentido, a aposta de Pascal, eliminando a idéia de felicidade sensível e apostando na existência de Deus — como o faziam os neokantianos em nome de uma exigência meramente formal. Naturalmente, Lachelier é que traiu Pascal, exatamente como os neokantianos traíram Kant, pois a idéia de felicidade é precisamente a base necessária tanto da aposta pascaliana como do postulado kantiano.

Acrescentemos, enfim, que num terceiro grande escrito de filosofia trágica, cujo autor, Georg Lukács, tornou-se hoje

um dos principais pensadores marxistas, reaparece essa idéia de que ser homem significa engajar sem reservas sua existência na afirmação eternamente improvável de uma relação possível entre o dado sensível e o sentido, entre deus e a realidade empírica atrás da qual êle se esconde, relação, repitamos, que não se pode demonstrar e na qual, entretanto, é necessário engajar tôda sua existência.

(Esclareço, para evitar qualquer mal-entendido, que Lukàcs há muito tempo ultrapassou essas posições, o que evidentemente não poderia diminuir em nada o interêsse que apresenta seu escrito para o estudo da filosofia trágica).

Já disse que a idéia da aposta se reencontra sob uma forma evidentemente modificada e que integra e ultrapassa a aposta pascaliana, no centro do pensamento marxista enquanto aposta sôbre o futuro histórico que nunca é certeza simples e absoluta.

Chocado pelos têrmos já ressaltados "os que agora apostam", Port-Royal os substituíra por essa outra expressão: "os que presentemente não têm nenhuma dúvida".

Não direi que por essa substituição Port-Royal falseou a aposta pascaliana, pois apostar não é ter dúvida, é ao contrário ter certeza, mas uma certeza prática que continua sempre consciente da existência de uma possibilidade contrária. As palavras de Port-Royal constituem simplesmente uma ordem mais ampla contendo tanto a aposta de Pascal como as posições de Santo Agostinho. Ora, para a aposta marxista sôbre a história o problema da certeza se coloca em têrmos análogos. É certeza absoluta e absolutamente incerta, pois se trata de um futuro que devemos criar por nossa ação. As teses de Marx sôbre Feuerbach e a famosa fórmula de Lênin: "Temos de escolher entre o socialismo e a barbárie", indicam que não se trata de uma certeza pura, de uma fatalidade irrevogável, da fé do carvoeiro. O que não impede de procurar, uma vez feita a aposta, tôdas as razões objetivas de fortificar a esperança que é a base dessa aposta. É isso que explica em Pascal os desenvolvimentos sôbre os Milagres, as Profecias, a Escritura etc., como nos marxistas as grandes análises históricas, rigorosas e minuciosas, que provam a grande probabilidade da vitória futura do socialismo.

É importante ressaltar que numa obra de um pensador marxista, Ernst Bloch, o autor colocou no centro de seus de-

senvolvimentos — como que para resumir o essencial do marxismo — a fórmula *docta spes*, esperança sábia, consciente de suas razões de esperar. Essa fórmula não parece resumir também — ainda que a esperança seja diferente e que haja entre as duas apostas um intervalo de três séculos — a própria essência do Fragmento 233? Pascal também não quis estabelecer a existência de razões válidas e demonstrativas de esperar mesmo — e precisamente — com a consciência a mais crítica, mais rigorosa e que rejeita qualquer ilusão?

1954.

Esta obra foi executada nas oficinas
da Companhia Gráfica LUX, rua Frei
Caneca, 224 — Rio de Janeiro, para a
Editôra Paz e Terra

DIALÉTICA E CULTURA

Sete ensaios de um dos mais vigorosos filósofos do marxismo, Lucien Goldmann, cada vez mais conhecido e acatado pelo anti-dogmatismo e pela renovação dos métodos sociológicos com que responde às mais candentes indagações do homem no mundo contemporâneo.

Neste livro, que representa uma síntese de suas idéias, Goldmann, sempre preocupado com a coerência entre o todo e as partes ou com a relação entre a estrutura do pensamento criador e a estrutura mental dos grupos sociais, desenvolve e conceitua a importância de uma "visão de mundo" no julgamento de qualquer obra artística ou filosófica.

LANÇAMENTO DE PAZ E TERRA
UMA EDITÔRA A SERVIÇO DO ECUMENISMO E DO HUMANISMO